



Class

239Q

Book

Sch 48

General Theological Seminary Library

Chelsea Square, New York

v. 1

*Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by*

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1878-1902











# Apologie des Christentums.

Erster Band:

## Religion und Offenbarung

von

Dr. Herman Schell,

Professor der Apologetik an der Universität Würzburg.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1907.

# Religion und Offenbarung

von

**Dr. Herman Schell,**

Professor der Apologetik an der Universität Würzburg.

»Der Geist ist die Wahrheit.«

*I Joh. 5, 6.*

Dritte Auflage.

---

**Paderborn.**

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1907.



239Q  
Sch 48  
v. 1

51281



Die Drucklegung der dritten Auflage von »Religion und Offenbarung von Dr. Schell« wird hierdurch gestattet.

Paderborn, den 29. Januar 1907.

Das Bischöfliche General-Vikariat.

Schnitz.

## Vorwort zur ersten Auflage.

---

Die Apologetik soll eine Erörterung der großen Probleme zwischen den verschiedenen Weltanschauungen vermitteln: statt dessen steht sie unter dem Verdacht einer Tendenzwissenschaft. Der Apologet bekennt allerdings durch den Titel, daß er selbst die Wahrheit auf der Seite des Christentums findet. Ist dieses Bekenntnis ein Grund zum Argwohn, ein Hindernis der Unbefangenheit? Steht nicht jeder Schriftsteller persönlich auf seiten einer bestimmten Weltanschauung? — Es wird kaum gelingen, einen Religionskritiker oder Religionstheoretiker ohne persönliche Voraussetzungen zu finden. Und falls ein solcher zu finden wäre: würde man zu einem Religions-Philosophen besonderes Zutrauen haben, der sich neutral verhält und keine Stellung zu nehmen wagt? — Man wird darin kaum einen Vorzug finden, jedenfalls keinen Beweggrund, um bei ihm Belehrung zu suchen. — Aber, schreibt der Apologet, insbesondere der katholische, kirchlich gebundene Apologet, nicht den Gedankengängen vor, welches Ziel sie erreichen sollen? — Wahre Früchte der Erkenntnis sind allerdings nur jene Gedankengänge, welche selber am Baum des wahrheitsuchenden Denkens gewachsen sind. Allein müssen die Bücher so geschrieben werden, wie sie gewachsen sind? Ist die Offenheit der persönlichen Stellungnahme nicht ein Vorzug? Sie verpflichtet ja den Denker noch ganz besonders, daß er mit strengster Gewissenhaftigkeit jede Parteilichkeit zu Ungunsten der gegnerischen Weltanschauung vermeide.

Freilich verkündigt nicht immer der Titel, welche Weltanschauung der Verfasser vertritt. Und doch hat wohl niemand in Haeckels Welträtseln eine dem Christentum und Gottesglauben günstige Schlußfolgerung erwartet, obgleich Haeckel nach üblichem

Maßstab ein ganz freier Forscher ist. Hätte die Apologie eines kirchlich »gebundenen« Autors tendenziöser ausfallen können? Was würde man von einem apologetischen oder theologischen Buche sagen, das eine solche Befangenheit des Gesichtskreises und des Urteils bekundete wie Haeckels Welträtsel? Was erst dann, wenn der Apologet mit solchen Ansprüchen aufträte wie Haeckel? Hat Haeckel, ehe er über den Gottesglauben und das Christentum »wissenschaftlich« aburteilte, auch nur ein wissenschaftliches Werk ernstlich inbetracht gezogen, das den christlichen Theismus philosophisch oder theologisch vertritt?

Die meisten Denker arbeiten und forschen zunächst auf Grund der Weltanschauung, in die sie ohne eigenes Zutun hineingewachsen sind, ob sie nun durch den Reiz der vertrauensvollen Hingebung oder durch den Zauber des Widerspruchs zu gläubigen Anhängern oder zu zweifelnden Gegnern des überlieferten Bekenntnisses geworden sind. Als Mensch steht jeder, auch der Selbständigste, unter dem Banne einer überlieferten Weltanschauung: nicht notwendigermaßen durch sie beschränkt, aber durch sie bedingt und irgendwie bestimmt. Bei dem Manne der Wissenschaft ist es wiederum nicht die freie Selbstentscheidung, welche in erster Linie die Richtung bestimmt, sondern die Gesamtheit jener Imponderabilien, welche das Leben in seine Bahnen leiten, ganz still und unbemerkt, aber stark und stetig.

Über den Geist der Unbefangenheit, in dem ein Buch geschrieben wurde, entscheidet keine Form und kein Bekenntnis, weder Glaube noch Unglaube. In jeder wissenschaftlichen und religiösen »Denomination« findet sich der Unterschied von Geist und Buchstaben, von lebendiger Wahrheitssorge und gebundener Tendenz. Es kommt in erster Linie nicht darauf an, wodurch die Gebundenheit der Tendenz herbeigeführt wird, sondern ob sie vorhanden ist oder nicht, ob sie den Blick einschränkt oder nicht, ob sie auf die Auswahl des Materials und die Darlegung der Gegengründe einwirkt oder nicht, ob sie das Urteil beeinflußt oder nicht. Auch die »freie« Forschung ist gebunden, und zwar durch das Ziel, wohin sie nicht kommen will. Auch die freie Forschung des Protestantismus ist gebunden: positiv und negativ. Denn sie will und soll nichts anderes suchen und finden als die Heilsgewißheit, als Gott und



Christus, und zwar aus der Heil. Schrift des Alten und Neuen Testaments, nicht aber auf den Bahnen des Vernunftbeweises, nicht in Rücksichtnahme auf die Autorität der Kirche und Überlieferung, mit bestimmtem Ausschluß von allen Ergebnissen, die unzweideutig aus dem Christentum und dem Neuen Testament hinausführen würden, sowie aller Ergebnisse, die nach Rom oder zur griechischen Kirche oder zu deren Lehrbegriff hinleiten.

Auch die radikale Kritik ist gebunden: denn sie darf kein Wunder finden, weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart, auch nicht durch eigenen Augenschein; sie darf keine übernatürliche Offenbarung finden, sie darf nicht aus dem Samsara der Erscheinungen hinausführen.

Die Gefahr, seine Weltanschauung in tendenziöser Parteilichkeit zu verteidigen oder darzustellen, ist in der inneren Wertschätzung derselben begründet. Es will mir scheinen, als ob die Vertreter einer wissenschaftlichen Weltanschauung derselben durchschnittlich nicht so unbefangen gegenüberständen wie die Vertreter eines kirchlichen Religionsbekenntnisses. Man ist gegen den Einfluß der Vorurteile nicht so auf der Hut, wenn es sich um »wissenschaftliche« Weltanschauungen handelt. Auch dieser Name macht es nicht aus.

Kann eine Apologie des Christentums es also doch wagen, mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Beachtung in die Welt hinauszutreten? — Es könnte scheinen: wenn nicht die Vertreter des Christentums, des freien wie des kirchlichen Christentums sich selbst sehr zweideutig über den Wert der Apologetik äußern würden.

Harnack verwahrt seine Vorträge über das Wesen des Christentums (p. 4. 5) ausdrücklich gegen den Verdacht einer apologetischen Tendenz. Er tut dies unter lobender Anerkennung, wie notwendig die Apologetik sei: allein man bleibt trotz allem, was er Großes und Hohes als ihre Aufgabe verkündet, unter dem Eindruck, daß sie eigentlich doch nicht reiner Wahrheitsdienst sei. Ich halte dafür, daß die Apologetik reiner Kultus der Wahrheit sein müsse: sonst verfehlt sie ihren wichtigsten Zweck. Die Durchführung dieses Ideals mag sehr schwer sein in einer Welt und Zeit, von der Paulsen mit besonderem Hinblick auf das Geistige sagt: »Glaube an die Macht, Unglaube an

die Ideen!« — Allein trotzdem muß das Prinzip Veritati hochgehalten werden.

Harnack urteilt: »Für die Apologetik, wie wir sie heute brauchen, besitzen wir noch kein wahrhaft großes Muster. Einige Ansätze zum Besseren abgerechnet, befindet sich diese Disziplin in einem traurigen Zustande. Sie ist sich nicht klar darüber, was sie verteidigen soll, und sie ist unsicher in ihren Mitteln. Dazu wird sie nicht selten wurdelos und aufdringlich betrieben. In der Meinung, es recht gut zu machen, preist sie die Religion an, als wäre sie eine Ramschware oder ein Universalheilmittel für alle Gebrechen der Gesellschaft. Auch greift sie immer wieder nach allerlei Tand, um die Religion aufzuputzen, und während sie sich bemüht, sie als etwas Herrliches und Notwendiges darzustellen, bringt sie sie um ihren Ernst. Endlich kann sie es nicht lassen, irgend ein kirchliches Programm von gestern unter der Hand hinzuzunehmen und mit zu »beweisen«. Denn in dem lockeren Gefüge ihrer Gedanken kommt es auf ein Stück mehr oder weniger doch nicht an. . . . Die Religion ist kein ethisches oder soziales Arkanum, um alles Mögliche zu konservieren und zu bessern. Sie ist ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes.« *Wesen des Christentums* p. 4. 5.

Von katholischer Seite wurde über den Wert der Apologetik in ähnlich bedenklicher Weise geurteilt — in einer sehr beachtenswerten Schrift, welche das Rätsel zu lösen unternahm, wie Wissenschaftlichkeit und rückhaltlose Abhängigkeit von disziplinären, d. h. nicht unfehlbaren Autoritäten sowohl miteinander wie mit der Fortschrittsaufgabe der katholischen Wissenschaft vereinbar sei. Diese Schrift machte ziemlich deutlich das Zugeständnis, daß die aristotelisch-scholastische Philosophie den geistigen Ansprüchen der Gegenwart und der Wahrheit wohl nicht mehr genüge: aber sie gab gleichwohl der theologischen Wissenschaft den Rat, bei der überlieferten Schulphilosophie zu bleiben. — Als ob nicht nach einem Thomas ein Duns Scotus aufgetreten wäre — mit sehr gründlicher und sehr nachhaltiger Kritik! Begegnete nicht der Aristotelismus, begegnete nicht auch Thomas von Aquin dem Mißtrauen der kirchlichen Behörden? Muß nicht jede neue Denkweise naturnotwendig dem Mißtrauen der konservativen Mächte begegnen?

Als ob sodann für Geistliche und Laien, für Theologen und Philosophen in der katholischen Kirche eine andere Norm hinsichtlich ihres Verhältnisses zum kirchlichen Lehramt gälte! Als ob die Theologen an eine Weltanschauung als die kirchlich offizielle gebunden sein könnten, welche die Wortführer der

kirchlichen Philosophie selber nicht mehr mit Zuversicht als ausreichend erklären!

Ich füge zur Fernhaltung von Mißverständnissen bei, daß viele unter aristotelisch-scholastischer Philosophie einfach den Theismus verstehen. Dies ist nicht berechtigt. Aristoteles ist selbst keineswegs Vertreter des reinen Theismus. Ebenso verfehlt ist es, bei den philosophischen Systemen, welche nicht scholastisch sind und doch den Theismus vertreten, die Frage so zu stellen: ob man sie in ihrem ganzen Umfange als wahr annehmen könne oder gar nicht? Nimmt denn die Neuscholastik die Philosophie des Aristoteles und Thomas in allen ihren Grundlehren an? Sie ist faktisch eine Abschwächung ihrer wichtigsten Gesichtspunkte. Man kann kein Philosoph werden, indem man einen Philosophen kopiert. Es gibt eben Dinge, die selber wachsen müssen: Leben und Geist. Jede Zeit liefert durch ihre Denkarbeit einen Beitrag zur *Philosophia perennis*.

Freiherr von Hertling urteilt über die Apologetik wie folgt: »Ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Name mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist und der sich in seinem Leben stets als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände Apologetik auf.« Es sind wohl Männer wie Kopernikus und Galilei, welche H. im Auge hat: zumal es sich bei ihrem Eingreifen in die Forschung um die Weltanschauung handelt, welche die geistige Neuzeit wesentlich mitbegründet hat. Sie würden in der Tat ganze Bände von Apologetik entbehrlich machen, wenn ihnen nicht verhängnisvolle Hindernisse eben deshalb bereitet worden wären, weil sie umwälzend in die Forschung eingriffen. Hertlings Wort ist seither in katholischen Kreisen ein Schlagwort geworden. Allein wie soll denn ein Mann der Wissenschaft die Wahrheitsgründe der Wissenschaft aufwiegen? Er kann höchstens als praktische Betätigung für die theoretischen Beweisgänge gelten: allein Wahrheit bleibt Wahrheit — und in Sachen der Wahrheit wiegt jeder Gelehrte, auch der beste, sittlich edelste, frömmste und gläubigste einerseits wie der bewundertste und erfolgreichste Freidenker, anderseits nur soviel als die Beweisgründe, welche er entwickelt. Wiegt nicht auch ein Denker wie Kant, wie Fichte, ganze Bände Apologetik auf? Wäre



der Katholizismus nicht bedenklich in Frage gestellt, wenn das Wahrheitsrecht der Lehre von der Zahl und Bedeutung der Gelehrten abhinge, welche jede Geistesrichtung gegenwärtig in die Wagschale zu legen vermöchte? Stände es nicht um den Anspruch des Katholizismus auf Göttlichkeit bedenklich, wenn der Protestantismus im Sinne Hertlings auf die Zahl der Gelehrten hinweisen wollte, welche erfolgreich in die Forschung eingreifen, sich zugleich als echte Protestanten behaupten und infolgedessen »ganze Bände von Apologetik« aufwiegen?

Auf Grund dieser Ausführungen verglich in den streng kirchlichen »Hist.-politischen Blättern« ein katholischer Philosoph »die Freiheit des katholischen Theologen« mit der Freiheit des Vogels im Käfig. »Die Gitter des Käfigs sind die Dogmen; der Besitzer des Käfigs, der sorgfältig wacht, daß sein Vogel nicht entrinne, ist das als Hüterin bestellte kirchliche Lehramt. Die dem Vogel verstattete Möglichkeit, vom oberen Stäbchen aufs untere zu hüpfen und umgekehrt, entspricht der Bewegungsfreiheit des Theologen, die wie die des Vogels eine beschränkte ist.« So Prof. Stölzle zu Freiherrn von Hertlings Schrift »Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft«. Hist.-pol. Bl. 1899. 124. 7. S. 492.

Die Theologie wäre nicht zu dem geworden, was sie ist, wenn diese Anschauungen die der Kirche gewesen wären. Wäre die obige Auffassung — in ihrer verblühten wie in ihrer unverblühten Form — in Bezug auf die Theologie richtig, so gäbe es überhaupt keine katholische Wissenschaft. Denn die Dogmen gelten für alle Katholiken, nicht bloß für die Theologen. Andererseits gibt es keine Wissenschaft, die nicht mittelbar oder unmittelbar zu den Glaubenslehren in Beziehung tritt und Stellung nimmt. Sie muß es wenigstens dann, wenn sie es wagt, wirklich Wissenschaft zu sein. Allerdings muß sie dann etwas anderes sein als eine Sammlung »subjektiver Einfälle«. S. 46.

Paulsen hat sich sofort des Wortes und der Gesichtspunkte bemächtigt, welche v. H. zur Beschwichtigung der Krisis geltend machte. Paulsen zeigt in seiner *Philosophia militans* gegen v. H., daß der von ihm der katholischen Wissenschaft und Apologetik empfohlene Standpunkt durchaus unwissenschaftlich sei. »Aber: die Bücher des Neuen Testaments anzusehen wie jeden beliebigen

Text, der uns aus früheren Jahrhunderten überliefert ist, — so weit kann kein katholischer Historiker gehen, daran hindert ihn sein dogmatischer Standpunkt«. Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. S. 83. Phil. mil. S. 90.

Wenn der dogmatische Standpunkt es unmöglich machen würde, vorurteilslos an die Untersuchung heranzutreten, ob im Alten und Neuen Testamente eine religiöse Literatur vorliege, wie sonst auch bei hohen religiösen Kulturen, oder etwas Übernatürliches, eine göttliche Offenbarungstatsache, wie soll denn überhaupt bei einem Nichtchristen oder Freidenker die vernünftige Überzeugung erzielt werden können, daß das Christentum etwas Übernatürliches sei? Wie soll dann der apologetische Beweis überhaupt möglich sein, dessen Möglichkeit Bautain anzuerkennen von der Kirche verpflichtet wurde durch Annahme des Satzes: *Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis Iudaeis per Moysen et Christianis per Iesum Christum factae probare valet.* Denzinger, Enchir. 1493. Wie sollte ein überzeugender Beweis für das Dasein des überweltlichen Gottes, des unsterblichen Geistes, der sittlichen Ordnung möglich sein, wenn der Apologet sich nicht unbefangen und vorurteilslos in die Gedankengänge und Voraussetzungen der anderen Weltanschauungen hineindenken könnte und dürfte? — Dann allerdings, wenn die Apologetik sachlich durch irgendwelche unbewiesene dogmatische Voraussetzungen gebunden wäre, würde nicht viel dazu gehören, um ganze Bände einer »solchen« Apologetik aufzuwiegen. Die Apologetik ist so viel wert, als sie beweist. Unbefangene Voraussetzungen gibt es für die Apologetik nicht, am wenigsten für die Apologetik der kritischen Gegenwart.

Indem die Theologie eine apologetische, d. h. philosophische kritisch-spekulative Begründungswissenschaft in ihrem Organismus entwickelt hat, spricht sie grundsätzlich aus, daß sie nach den allgemein gültigen Gesetzen der wissenschaftlichen Forschung an ihren Gegenstand herantrete und für ihn und sich selbst das Existenzrecht in der Welt des Wissens beanspruche.

Die Theologie ist sich bewußt, daß es ihr obliegt, das Wort Christi zu erfüllen: »Ihr seid das Salz der Erde! Ihr seid das Licht der Welt! Man zündet kein Licht an, um es unter

den Scheffel, sondern auf den Leuchter zu stellen, damit es allen im Hause leuchte!« Mat. 5, 13—15. Die Theologie ist entweder der höchste Gesichtspunkt für die gesamte geistige Forschungs- und Kulturarbeit, also im lebendigen Zusammenhang mit allen Wissenschaften, oder sie ist selber nur Scheinwissenschaft. Wenn es die katholische Wissenschaft aus diplomatischer Vorsicht nicht wagt, zu den höchsten Fragen wissenschaftlich Stellung zu nehmen, so verdient sie weder den Namen »Wissenschaft« noch den Namen »katholisch«.

In der Tat hat die Philosophie zu allen Zeiten von den Gedanken der Religion und der Theologie gelebt. Was wäre die Philosophie des Christentums, wenn sie nicht von den Theologen gepflegt worden wäre?

Auch in der Zukunft werden die großen Inspirationen des Geisteslebens von denjenigen ausgehen, welche es wagen, sei es im Sinne des Glaubens oder des Unglaubens, die Wirklichkeit im Lichte der höchsten Fragen zu betrachten und damit als Theologen oder Anti-Theologen aufzutreten. — Die Theologie ist nicht gewillt, sich ins Binnenland der Kirche und in den fachwissenschaftlichen Frieden der Sakristei zurückzuziehen. Die Apologetik würde damit auf ihr Existenzrecht verzichten.

Wäre Haeckel nicht als Theolog im Sinne des Religionsphilosophen aufgetreten, — er würde keine solche Teilnahme gefunden, keinen solchen Erfolg erzielt haben. Dasselbe gilt von Harnack, wenn auch in anderer Weise: es ist der vorurteilslos und unbefangen an die höchsten Fragen herantretende Denker, also der vorurteilslos untersuchende Theologe, dem die geistige Welt ihre gespannteste Aufmerksamkeit zollt. Will man diesen Erfolg für die katholische Wissenschaft, so hindere man sie nicht, den Forderungen der wahrheitsuchenden Mitwelt gerecht zu werden.

De Broglie hat gerade dadurch das Ansehen des Katholizismus in Frankreich wesentlich gehoben, daß er als Grundsätze seiner apologetischen Methode offen verkündigte: Das Christentum sei ebenso voraussetzungslos wie alle anderen Geschichtstatsachen zu untersuchen, ohne einen Vorbehalt, ohne ein Vorrecht und einen Ausnahmefall von der lückenlosen Gesetzmäßigkeit allen Geschehens zu dessen Gunsten von vorn-



herein anzunehmen. — Es ist nicht die Unsicherheit der Überzeugung, nicht ein vom Zweifel angefressener Glaube, der so sprechen kann, sondern die Zuversicht des Glaubens. Es ist, um mit P. Th. de Régnon S. J. zu sprechen, nicht die Apologetik der Vorsicht, deren es bedarf, sondern die Apologetik der Zuversicht. Man kann nicht rechtmäßig siegen, wenn man sich nicht den Bedingungen einer richtigen Kampfweise unterwirft.

Die Apologetik selbst nimmt es mit ihrer Aufgabe ernst und gründlich: dafür ist der lebendige Beweis die tiefgehende Erörterung über die Methode, welche sie zu betätigen hat. Paul Schanz hat eine Darstellung dieser Kämpfe gegeben, nicht ohne selbst deshalb in weitere Kämpfe verwickelt zu werden. Vgl. Schanz, Neue Versuche der Apologetik, 1897. Al. Schmid, Apologetik als spek. Grundlage der Theologie, 1900.

Es gibt wohl kaum einen Gesichtspunkt, kaum eine Forderung, die nicht von irgend einer Richtung für die Apologetik geltend gemacht würde. Der Methoden sind so viele, als große und grundsätzliche Anforderungen von der Wissenschaft selbst an die wissenschaftliche Untersuchung der einschneidendsten Lebensfrage gestellt werden. Die meisten dieser neuen Methoden haben eine scharf ablehnende Stellung gegen die alte scholastisch-thomistische Apologetik eingenommen und begründen ihr eigenes Recht dadurch, daß jene sich als unfruchtbar und erfolglos erwiesen habe. Ich halte dafür, daß die aristotelisch-thomistische Philosophie einen bleibenden Wahrheitsbestand, eine philosophia perennis enthalte und der Gesamtphilosophie immer mehr übermitteln werde: nämlich das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes, die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis. Darin besteht der metaphysische Intellektualismus und das wahre Wesen der thomistischen Philosophie. Wer dieses preisgibt, verzichtet auf philosophisches Denken und auf apologetische Begründung überhaupt.

Wenn man aber den Kern des Thomismus in seinen zeitgeschichtlich bedingten Mängeln sieht und ihn in dieser seiner mittelalterlichen Form verewigen will, dann wären die Urteile der verschiedenen apologetischen Richtungen unserer Gegenwart über

die scholastische Apologetik kaum zu entkräften. Ich fürchte, daß diese Richtungen nur deshalb in einen ausschließenden Gegensatz zu der scholastischen Apologetik getreten sind, weil diese selbst es fortdauernd ablehnt, sich durch die Grundsätze zu erweitern und zu vertiefen, welche eigentlich den neuzeitlichen Denkgeist und das neuzeitliche Wissenschaftsideal herstellen. Es ist dies in erster Linie die Forderung der Kritik, welche auch die Voraussetzungen prüft. Der Fortschritt des Denkens mußte dazu führen, daß jetzt nicht mehr als selbstverständlich erscheint, was früheren Zeiten gar nicht als Problem fühlbar wurde. Mit der Erledigung der nächstliegenden Probleme erheben sich neue Fragen. — Sodann ist es das Prinzip der lückenlosen Gesetzmäßigkeit der Kausalzusammenhänge, welches besonders mit der Naturwissenschaft immer energischer hervortrat. — Es ist ferner die große Idee der Entwicklung aus inneren Anlagen, ja sogar aus idealen Gründen, welche als die der Vernunft entsprechendste Form des Werdens und des Seins aus der Erforschung der Geschichte des Kosmos wie der Menschheit dem Geiste entgegenleuchtet. Die Kraft dieser Idee ist um so bedeutender, weil sie eigentlich nur eine Anwendung des Grundsatzes ist, daß die Welt aus Vernunft und Leben zu erklären sei, daß also in ihrem Grund und Kern die Vernunft und das Leben, d. h. die Entwicklung von innen heraus, die Entwicklung vom Einfachen zum Vollkommenen zu vermuten sei. — Durch die vergleichende Religionswissenschaft wird diese Idee unmittelbar auf die Fragen angewandt, deren wissenschaftliche Beantwortung im Sinne des Christentums die Aufgabe der Apologetik ist. Ja, das Christentum selbst wird von der vergleichenden Religionswissenschaft unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Entwicklung untersucht und zu erklären versucht. Was kann es da nützen, Ausnahmsvergünstigungen in Anspruch zu nehmen? Man müßte sie mit dem Verzicht auf Wahrheit und Überzeugungskraft überhaupt bezahlen!

Eine wesentliche Errungenschaft der Neuzeit ist die Wendung von der Kosmologie und der von ihr bestimmten Metaphysik zur empirischen Erforschung der inneren Erfahrungswelt samt Erkenntnistheorie und Ethik, und zwar im Sinne der Frage, welches Recht den sittlichen Tatsachen des inneren Bewußtseins

und der Menschheitsgeschichte innewohne? Das aristotelisch-scholastische Prinzip: Nil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu, hat damit nur eine bedeutungsvolle Erweiterung auf das innere Erfahrungsgebiet gewonnen: natürlich nicht, als ob man nicht seit Urzeit auch über die Tatsachen des inneren Erfahrungsgebietes nachgedacht hätte. Allein grundsätzlich wurde dieses Gebiet erst in der Neuzeit in die Mitte des Sehfeldes gerückt.

Die Idee des Kopernikus durchbrach die engen und festen Schranken, in denen das Weltbild der aristotelisch-ptolemäischen Kosmologie abgegrenzt war: der Ausblick ging von da an ins Unbegrenzte. Während seither die Psychologie eine Anwendung der kosmologischen Metaphysik auf die Seele war, wurde nunmehr die Notwendigkeit fühlbar, die Welt des Makrokosmos nach Art des Lebendigen und Geistigbeseelten zu betrachten. Mit den äußeren Grenzen und Schranken, welche die Vielheit der Dinge seither von außen zur Einheit zusammengehalten hatten, fiel auch das seitherige äußere Einheitsband der Welt. Darum die Wendung zum Monismus, welche die Philosophie sofort unter dem Einfluß des kopernikanischen Gedankens in Giordano Bruno nahm. Die ins Unbegrenzte sich ausdehnende Welt muß eine von innerer Einheitskraft getragene und beseelte Allwirklichkeit sein. Mit der Unbegrenztheit von außen ergab sich die Notwendigkeit eines inneren Einheitsgrundes. Damit begann der Monismus und die Wendung zum Organischen, zum Beseelten, zum Geistigen als dem treuesten Abbild des Makrokosmos. Die Metaphysik des Makrokosmos wird darum in der Gegenwart nach der Art durchgeführt, wie es die Metaphysik des Lebenden und des Geistigen verlangt.

Hieraus erklärt sich auch ein anderer Grundzug der Gegenwart: der ausgesprochene Voluntarismus. Der Intellektualismus der altgewordenen Scholastik wie der rationalistischen Aufklärung scheint mit dem Mechanismus verknüpft zu sein; darum wendet sich das tiefere Denken der Gegenwart dem Voluntarismus zu; denn der Wille ist der Lebensgrund und Kraftquell, dessen Wesen und Kern durch das Dunkel des unerforschlichen Geheimnisses vor der Gefahr mechanischer Wesensbestimmung geschützt ist. Der Anti-Intellektualismus der Gegenwart steht, wie Paulsen ausführt, ebenso im Gegensatz zu der mechanistischen

Formalistik, Dialektik und Demonstriersucht der Scholastik wie zu dem atomistischen Materialismus und Positivismus. Aller Pluralismus ist im Grunde mechanistisch; darum hat der Monismus eine entschiedene Neigung zum Willen als dem tiefsten Weltgrund.

Ein jeder dieser großen Gesichtspunkte des Denkens und der Stellungnahme zur Wahrheit und zum Leben hat eine besondere Methode der Apologetik hervorgerufen. Es ist die naturwissenschaftliche Apologetik, welche sich zur Aufgabe setzte, den Beweis zu liefern, daß das Buch der Natur und der Offenbarung miteinander im Einklang stehen. Diese Methode kann ihr Ansehen auf die Dauer nur behaupten, wenn sie nicht bloß von Fall zu Fall an ihre Aufgabe herantritt (vgl. Paulsen, *Phil. militans* p. 94), sondern eine grundsätzliche Lösung sucht. Ferner darf sie sich nicht begnügen, das Übernatürliche sowie den Schöpfer in den Lücken der Naturgesetzmäßigkeit unterzubringen: denn der Entwicklungsgedanke ist zu gewaltig, als daß er den Lücken eine andere als vorläufige Bedeutung zuerkannte. Der Theismus muß jeden Rest von heimlichem Deismus, Dualismus und Mechanismus in sich überwinden und den Entwicklungsgedanken als untergeordnetes Moment im Schöpfungs- und Offenbarungsbegriff nachweisen oder durchführen. Das Gesetz herrscht in allen Ordnungen, auch in der Offenbarung; aber es ist der vernünftige Wille des Schöpfers, der Geist, nicht die Formel.

Die historische Methode der Apologetik trägt ebenso dem Entwicklungsgedanken Rechnung, wie die naturwissenschaftliche der lückenlosen Gesetzmäßigkeit. Indem die Übersicht über die Natur und Geschichte gewonnen wurde, begann die vergleichende Betrachtung der Religionen und Kulturen. Darauf war die überlieferte Art der Beweisführung für den Glauben nicht eingerichtet; sie war ausgebildet für ein Denken, das nur solche Kulturreligionen kannte, die selbst dem Stamm des Alten Testaments als Äste angehörten, wie Judentum und Islam. Die anderen Religionen waren nur in den geistlosesten Entartungsformen bekannt — und fast nur aus sagenhafter Ferne. Da die überlieferte Methode intellektualistisch war, so gab man dem Intellektualismus die Schuld, anstatt den zeitgeschichtlichen Schranken, in denen er herangewachsen war und beschränkt blieb. Daher das Programm:



Nicht die philosophische Spekulation, sondern nur die Geschichte könne entscheiden! Die geschichtliche Tatsache des Christentums, die geschichtliche Person Christi ist das Entscheidende: so mit Ritschl die protestantische Apologetik; die geschichtliche Wirksamkeit der Kirche, ihr unüberwindlicher Fortbestand, ihre unerschöpfliche Segenskraft: so die katholische Apologetik dieser Richtung. Die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien, die Einsetzung des Primates, die Wunder und Weissagungen Christi werden dabei in erster Linie angerufen. — Allein wenn dabei die inneren Kriterien vernachlässigt oder auch nur in die zweite Linie gerückt werden, so entsteht die Befürchtung, als ob die geschichtliche Betrachtungsweise der allergefährlichste Feind des Glaubens sei. Hat man darum nicht aus Furcht vor dem Beelzebub in der Geschichte die dogmatische Methode der Kirchengeschichte vorschreiben wollen? Vgl. Höhler, Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte. 1893.

Freiherr von Hertling will die wissenschaftliche Forschung auf die äußere Erscheinung des Christentums in der Geschichte einschränken. Über das Innere habe nicht die Wissenschaft, sondern nur das kirchliche Lehramt zu urteilen. (S. 36—38.) Er entzieht der Vernunft und ihrem Urteil damit von vornherein alles, was am Christentum geistig und religiös ist, also die Hauptsache. Darauf kommt es indessen für jeden Wahrheitsucher, nicht nur für den Religionsforscher, Kulturhistoriker und Apologeten vor allem an. — Übrigens: Wird sich denn die Forschung der Gelehrten wie die Vernunft jedes Denkenden jemals das eigene Urteil über den religiösen, sittlichen, geistigen Wert des Christentums verwehren lassen? Weder die Geschichte noch die vergleichende Religionswissenschaft noch die Religionsphilosophie kümmert sich um solche Verbote: man erzielt damit höchstens, daß die katholische Wissenschaft sich auf die äußere Erscheinung des Christentums in der Geschichte beschränkt und der außerkirchlichen Wissenschaft die Würdigung der Hauptsache ausschließlich überläßt. Man erzielt damit höchstens, daß die Denkenden, Zweifelnden und Wahrheitsuchenden in religiösen und dogmengeschichtlichen Fragen noch mehr als seither katholische Werke meiden und trotz allem lieber zu solchen Schriftstellern greifen, welche ohne Scheu sagen können, was sie denken.

Von Hertlings Prinzip: »Es gibt keine unbequemen Wahrheiten, weil es keine geben kann«, ist durchaus richtig; — es fragt sich nur, ob es für alle Standpunkte richtig ist? Daß es für das Wahrheitsinteresse keine unbequemen Wahrheiten geben kann, ist unzweifelhaft. Allein es gab doch Zeiten und Standpunkte, für welche die Weltanschauung des Kopernikus sehr unbequem erschien. Ähnliches galt früher von der aristotelischen Philosophie. Sind die Gesetzgebungen der Hexenverfolgung sowie des Privilegiums der Folteruntersuchung im Ketzerprozeß nicht für manche Anschauungsweisen sehr unbequeme Wahrheiten?

Der Beweis für den obigen Satz wird am wenigsten dadurch erbracht, daß man der Forschung das wichtigste Gebiet verschließt. Wer jenes Zutrauen wirklich hat, gibt der Forschung freie Bahn! Die Vernunft ist ja die Anlage für alle Wahrheit: darin liegt der gottebenbildliche Adel des Geistes.

M. Blondel, der französische Apologet der Gegenwart, meint im Hinblick auf die unvermeidliche Einseitigkeit aller menschlichen Geistesverfassungen: Die Geschichte und ihre Geschehnisse sind oft sehr zweideutig. Was den einen erbaut, das gereicht dem anderen zum Anstoß. Die Wunder und Weissagungen werden von der Kritik nicht nur als Beweis für den ungeschichtlichen Charakter dieser Zutaten abgetan, sondern selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht. Die wichtigste Weissagung Christi gelte als unerfüllt; die Auferstehungsberichte scheinen widersprechend. Die Wirksamkeit der Kirche und des Papsttums wird gerade als Beweis ihres antichristlichen Charakters, wie neuestens von Hoensbroech, geltend gemacht. Die Dogmengeschichte und noch mehr die vergleichende Religionswissenschaft werden in kirchlichen Kreisen darum sehr mißtrauisch angesehen. — Brunetière wies wohl darauf hin, daß die Geschichte allein dem wahrheitsuchenden Geiste die Antwort auf die großen Welträtsel biete, indem sie ihm die Bibel, Christus und die Kirche bezeuge. Allein Fouillée gab ihm zur Antwort: Dieselbe Geschichte, wenn sie nur ihren Gesichtskreis über die Grenzen der Mittelmeerwelt hinaus erweitere, bezeuge auch noch mehrere andere Antworten und Offenbarungsreligionen, wie die des Zarathustra, des Veda, des Buddhismus, des Confutse und Laotse, der Mysterien.

Die supranaturalistische Methode geht von der Erwägung aus: Nicht Beweise tun not, nicht, was mit der Natur, Vernunft und Eigenpersönlichkeit verwandt ist, sondern etwas, was sie überwältigt, zum Opfer und zur Selbstverleugnung begeistert. Wo das Unfaßbare, also der Vernunft Widerstrebende aufhört, da hört auch die religiöse Fruchtbarkeit auf. Gerade was Torheit und Anstoß zu sein scheint, ergreift und befruchtet die Seele. Man glaube nicht wegen der Gründe und Beweise, sondern trotz derselben. Wunder und Märtyrer seien das Entscheidende; nicht die Weisheit der Theologie, nicht die sittliche Erhabenheit der Pflichtenlehre, nicht Erkenntnis und Dekalog hätten die Welt erobert, sondern das Credo, das Kreuz — mit seinen Gegensätzen zur Vernunft und zum sittlichen Gefühl, mit seinen Voraussetzungen von Erbsünde, Menschwerdung, Stellvertretung, Sakrament (Bougaud). In der Gegenwart scheine es schwerer, an den Gott des Christentums, als an dessen Geheimnisse zu glauben, urteilt de Broglie. — Nicht der Verstand sei der eigentliche Ungläubige im Menschen, sondern das Herz; nicht die übernatürlichen Geheimnisselehren seien der Anstoß; sie sind tröstliche Verheißungen. Was abstoße, seien die natürlichen Pflichtengebote. Felix habe den Apostel Paulus bereitwillig angehört, bis er von der Reinheit zu sprechen anfing. So P. Weiß, Hilty.

Unzweifelhaft liegt in diesen Beobachtungen eine große Wahrheit: der sittliche Gottesglaube, das Gottesreich im Gewissen und Leben, im Einzelmenschen und in der Gesamtheit, die Gottangehörigkeit ist das große Thema der Offenbarung, der Zweck der übernatürlichen Heilstaten: alles andere ist Mittel. »Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum!« (Joh. 17.)

Darum ist die Apologetik notwendigermaßen theozentrisch, die Durchführung Gottes im Christentum, Gottes als der Wahrheit in allen Dogmen, als des verpflichtenden Vorbildes, der belebenden Kraft und des vollendenden Gutes: des Gott alles in allem! Das Gebot der Gottesliebe ist der Inbegriff aller Gesetze und aller Propheten, der Sittlichkeit und Religion.

Im engsten Zusammenhang mit der supranaturalistischen Auffassung steht die neue Forderung: Unsere Zeit braucht eine Apologie durch Persönlichkeiten, durch lebendige Charaktere,

durch die originale Verkörperung des Christentums im Priester des 20. Jahrhunderts! Nicht beweisen, sondern erleben! Das Christentum könne nicht angewiesen werden durch Gründe, aber es werde erlebt an dem Priester, dem man ansieht: Er glaubt, was er lehrt; seine Person leistet Bürgschaft für die Lehre, welche er vertritt. *Jesus fecit!*

»Die Ideen haben sich jetzt ausgelebt; man will Persönlichkeiten! Man hat sich an den Gedanken übersättigt; das 19. Jahrhundert hat zuviel Wissensreiz erlebt: darum sei ihm auf dem Wege der Gedanken nicht mehr beizukommen.« (Auch die sittlichen Ideen der Gegenwart seien so hochgespannt wie je; die autonome uneigennützigte Sittlichkeit ist zu einer starken ethischen Bewegung geworden. Tolstoi, Egidy, Lehmann.) Es bedarf der Apologie durch Persönlichkeiten wie Franz von Assisi, Sailer, Hofbauer; das Leben ist der rechte Beweis.

Solche Wendungen gewinnen nicht nur durch ihren frommen Ernst, sondern auch durch den Reiz des Dramatischen, Praktischen und Modernen. Fast alle Richtungen des Protestantismus betonen es übereinstimmend: Die Religion und der Glaube ist nicht Sache des Beweisens, sondern des Erlebens!

Wir anerkennen den Wahrheitsgehalt in diesen und verwandten Ausführungen, aber lehnen sie ab, soweit sie sich gegen den Intellektualismus, den ewigen Wahrheitsgehalt des Aristotelismus und der Scholastik richten.

War Jesus nicht ein origineller Charakter? War er nicht die lebendige Erscheinung der Bergpredigt? War er nicht eine ideale Persönlichkeit voller Hoheit und Würde, gleich gewaltig in der selbstmächtigen Ruhe und in der entzündenden Glut? Hat dies alles sein Volk wirksam überzeugt in der Weise, wie die Religion Überzeugung fordert? Hat das die geistlichen Führer der Nation, die Träger der messianischen Erwartungen Israels, die Eiferer für Gottes Ehre und Macht überzeugt? Ist Jesus nicht trotzdem verurteilt worden, obgleich er als ideale Persönlichkeit von seinen geistlichen und weltlichen Richtern erlebt wurde?

Sind die Heiligen der katholischen Kirche kein Himmel von Originalen? Und doch gilt auch hier: Was den einen erbaut, erregt bei dem anderen Bedenken! — Sind ferner nicht alle



Religionsstifter und Reformatoren, Asceten, Mystiker, Philosophen ausgeprägte Persönlichkeiten von ursprünglicher Kraft? Müssen wir ihr Glaubensbekenntnis annehmen, wenn wir ihre Persönlichkeit bewundern? Glaubst man deswegen an den Brahmanismus und Buddhismus, wenn man dessen klassische Heroen als geistige Charaktere würdigt und sogar innerlich erlebt? — Keine Durchschnittsmenschen! lautet die Losung. Allein, was schafft denn die originalen Charaktere? Sind das nicht die Ideen, die Überzeugungen, die geistigen Ziele? Ist die Persönlichkeit nicht der lebendige Ausdruck der Gedanken, welche sie erfüllen? Worauf gründet sich denn die Überzeugung, welche den Priester des 20. Jahrhunderts zu einem lebendigen Beweis des Christentums macht? Ist sie nicht aus Gründen verständlich, nicht durch Gründe mitteilbar? Was nicht durch Gründe im Geiste wurzelt, ist Willkür und Zufall. Geschlossene Weltanschauung ist freilich Lebensbedingung: aber sie muß geschlossen sein durch die logische Kraft der Gründe, nicht durch die Schranken, welche die Willkür aufgerichtet hat. Auch fromme Willkür ist kein Ersatz für Gründe. Jeder Wille, welcher der hinreichenden und in diesem Sinne vernünftigen Gründe entbehrt, ist Willkür. Ohne Ursprünglichkeit der Gedanken gibt es auch keine Originalität des Charakters. — Endlich: Ist es denn wahr, daß die Gegenwart das Verlangen nach der Wahrheit verloren habe, den Sinn für das Allgemeingültige, Ursächliche, Unvergängliche, Überpersönliche? — Einige Richtungen machen nicht die Gesamtheit aus. Ein philosophischer Diagnostiker der nervösen Gegenwart findet die Gefahr der Zeit in dem wilden Individualismus. L. Stein ist kein Metaphysiker: aber er findet den Wesenskern des Menschen im Willen zur Erkenntnis. Die Wahrheit soll uns beherrschen; wir selber sollen uns in ihre Herrschaft hineinarbeiten. »Wir haben uns seither an Tatsachen gesättigt, übersättigt: jetzt regt sich der Durst nach der Erkenntnis der Ursachen; wir haben uns in die Außenwelt verloren: wir sehnen uns in die Innenwelt und die Lösung ihrer Fragen und Aufgaben zurück.« — Das ist Apologetik! Sie ist ja der Nachweis göttlicher Wirk- und Zweckursachen.

Das Frankreich der religiösen Restauration hatte seine Romantik in der oratorischen und sentimentalen Apologetik: die Schönheiten und Tröstungen des Christentums wurden in

gefühlvollster Innigkeit der Welt zur Empfindung gebracht, um sie zur Kirche zurückzulocken. Das gegenwärtige Frankreich will mehr Kraft und Energie des Geistes — auch in der Apologetik. Man will eine Apologetik, die in die Überzeugung dringt.

Die Grundsätze der Kantschen Kritik und Ethik haben das katholische Frankreich ergriffen: berührt von der Philosophie der rigorosen und strengen Ideale, gab Ollé Lapruné die Losung: Keinen schwächlichen Fideismus, keine Flucht vor der Verantwortung des Vernunfturteils: intellektuelle Mannhaftigkeit! — Blondel antwortete auf die Losung des Meisters mit der Apologetik der »Lebenstat«. Die Wahrheit wird durch die Aktion bewiesen. Dies ist die psychologisch-voluntaristische Methode der neuesten französischen Apologetik. Das ist der Voluntarismus in der Apologetik. Euckens Ringen nach einem geistigen Lebensinhalt, nach geistiger Wesensbildung ist ihr wohl am nächsten verwandt.

Blondel vertritt den Grundsatz: Nicht die Erkenntnis ist das Zentrum des Lebens, sondern die Aktion, der Wille, die geistige Lebensaufgabe! Das Christentum kam nicht, um uns Erkenntnis zu bringen, sondern Leben, Wiedergeburt, Gottgemeinschaft! Darum wage man den Lebenssprung in das dargebotene Gottesreich hinein! *Credere aude!* Aus der Aktion allein kann man das Sein beweisen. Das Sein heißt Wollen und Leben. Das letzte Wort von allem ist das Gute. *Bonum semper in actu.* Handelnd und in sich suchend hat der Wille ein System metaphysischer Wahrheiten in sich herausgestellt. Das Denken und Erkennen hat nur Beweis- und Überzeugungskraft, insofern es ein Werkzeug des Wollens, des Lebens, der geistigen Wesenstat ist. Der Wille, die Aktion hat den Primat. Daher könne es im geistig-religiösen Leben keine Rentiers, keine Kapitalisten geben. Das wahre Leben des Geistes ist die Tat. Die Aktion sei Lebensquell. Ohne die Lebenstat führe auch die Wissenschaft nicht zur Erkenntnis. Die wahren Beweise seien jene, welche sich nicht mitteilen lassen. Man lebe darum für sich allein, wie man für sich allein sterbe. Indem wir das Auge öffnen, flutet das Licht in uns herein. Ohne daß uns das Übernatürliche von oben entgegenkäme, wäre unser Wollen vergeblich. Aber um die Lebensquellen, deren Lichtfluten, die übernatürliche Atmosphäre

der Menschheit aufzunehmen, muß man das Auge, das Herz öffnen — durch die Lebenstat. Daß wir sie nicht vergeblich öffnen, ist der Wahrheitsbeweis des Übernatürlichen. Es kommt uns vor allem innerlich entgegen. Das Transzendente ist unserer Seele immanent. Der Mensch ist ein metaphysisches Wesen. Selbst Fouillée, der Monist der *Idée-force*, gesteht: Die Kritik Kants trifft nur die transzendente Metaphysik, nicht die immanente des Gedankens und Willens. Die Metaphysik der Immanenz, der *Idée-force*, sei die Metaphysik der Zukunft. Ebenso Eucken: »Es muß innerlich zu uns gehören, was uns im Wesen fördern soll.« »Einen Mikrokosmos gibt es nicht ohne die innere Gegenwart des Makrokosmos.« (Geistige Wesensbildung, S. 375.)

Die letzte Wendung des Gedankens zeigt, daß die psychologisch-voluntaristische Apologetik der Aktion nicht im Gegensatz zur Apologetik des Intellektualismus und der Vernunft das Ideal des Geistes und der Gottgemeinschaft, der Gottes- und Nächstenliebe, erzielen kann. Die Mitteilung der Wahrheit ist das Band, das die Geister verknüpft, der Lebensinhalt der Liebe. Dann gilt: Niemand lebt und stirbt für sich allein; alle sind Glieder einer geistigen Gemeinschaft; alle können und sollen durch ihre Lebensarbeit die eine Geistesnahrung, die Wahrheit, in den verschiedensten Formen dem Ganzen vermitteln.

Die wertvollen und kräftigen Inspirationen dieser voluntaristischen Apologetik fordern selbst die Verschmelzung mit der altscholastischen Philosophie des Intellektualismus. Was nützten alle Postulate und Aktionen ohne das Zutrauen zur Vernunft und zum Kausalgesetz, ohne die Zuversicht, daß der richtige Vernunftgebrauch und die richtige Anwendung des Kausalgesetzes zur Wahrheit führe?

Gerade wenn die Lebenstat das Zentrum aller theoretischen und praktischen Interessen ist, hängt alles davon ab, ob das Kausalgesetz metaphysische Geltung hat und wirklich ein Schlüssel — der einzige! — ins Paradies der Wahrheit ist. Die Lebenstat hat nur Sinn und Recht, wenn die Vollkommenheit, die vollkommene Geistestat und Geistesfülle, der Grund und Zweck allen Daseins ist und sich selber als die selbstverständliche Urwahrheit erweist. Wenn die Lebenstat Erfolg haben soll, dann muß auch das für unser Geistesbedürfnis Notwendige da

sein. Was bedeutet das Kausalgesetz anderes, als alles Unvollkommene und Halbe sei aus dem Vollkommenen, alle bloße Tatsächlichkeit und Passivität aus der wesenhaften Tätigkeit abzuleiten? Könnte der Wille seine Vollendung gewinnen, wenn die Vernunft nicht die Wahrheit erreichte? Worin soll denn der Wille seine Vollendung gewinnen? Woraus soll ihm denn sein Leben, seine Liebe, seine Kraft, seine Unvergänglichkeit quellen, wenn nicht aus der Wahrheit?

Die Vernunft ist nicht eine Provinz des geistigen Wesens neben und außer dem Willen. Es gibt keinen Streit zwischen Willen und Vernunft um den Primat im Seelenleben, wenn beide richtig verstanden werden. Die Kraft des Denkens ist der Wille; das Leben des Gedankens, die Glut und Liebe des Wahrheitsuchens ist der Wille. Das Licht des Wollens, der Zweck des Forschens, Ringens und Liebens, das Brot des Lebens, der Inhalt, der Reichtum und die Fülle des geistigen Strebens, der Einzelpersönlichkeit und der Gemeinschaft aller gereinigten Seelen ist die Wahrheit und ihre Umprägung in lichtvolle Gedanken.

Darum halten wir an der intellektualistischen Grundlage der alten Apologetik fest und verehren in ihrem Prinzip des Intellektualismus die *philosophia perennis*. Aber weil die Vernunft Wirkheitskraft ist, darum kann sie und soll sie auch all den Idealen und Forderungen gerecht werden, welche der naturwissenschaftlich und geschichtlich gereifte Geist, der praktisch lebendige und ernst voluntaristische Sinn der religiösen Lebensauffassung geltend macht.

Die Apologetik der Vernunft erweist ihr Recht, indem sie sich in der Anwendung ihres Prinzips allem Neuen und Lebensstarken gewachsen zeigt. Was dem Neuen nicht mehr gerecht werden will oder kann, wäre wirklich greisenhaft veraltet. Die Wahrheit veraltet nie und ebensowenig das, was aus ihr lebt und mit ihr in unmittelbarer Fühlung bleibt.

Dies sind die Leitgedanken dieser Apologie, die dem Reiche Gottes, dem Reiche der Wahrheit und des Lebens dienen will, indem sie sich bemüht, ihm die Wege in die Überzeugung und Liebe der Gegenwart zu bereiten.

Würzburg, am Ostersonntag, den 7. April 1901.

Herman Schell.



## Vorwort zur zweiten Auflage.

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage kam die Frage, welche das Thema ihres Vorwortes war, zu lebhafter Erörterung: war nämlich das Ideal der voraussetzungslosen Forschung, das Gesetz der Vorurteilslosigkeit und Wahrhaftigkeit mit der Verpflichtung auf ein religiöses Bekenntnis vereinbar sein. Professor Theodor Mommsen urteilte dabei über den konfessionell verpflichteten Gelehrten aus: »Gewiß kann auch er als Gelehrter höchste Achtung finden, aber auf die Beantwortung und auf die Achtung seiner Standesgenossen und der für den Seelenadel feinfühligsten Jugend muß er verzichten.« (Universitätsunterricht und Konfession. 15. Nov. 1901.) — Mommsen hat zwar ausdrücklich erklärt, sein Angriff beziele sich nicht auf die Theologie, allein es werden nicht fehlgehen, wenn wir darin nur eine höfliche und kluge Ratschuldnahme auf bestehende Verhältnisse erblicken.

Kann man denn die konfessionell verpflichteten Theologen als objektive Wissenschaftler anerkennen, wenn man mit Mommsen über die konfessionell gerichteten Vertreter der Philosophie und Geschichte urteilt wie folgt: »Es heißt, die also Bekenntnis verpflichteten, ihre Arbeit da Grenzen zu setzen, wo die Ergebnisse einem konfessionellen Dogma obsequieren werden könnten, dem protestantischen Historiker verbieten, das gewaltige Götterwerk des Papsttums zu voller Licht zu setzen, dem katholischen, die tiefen Gedanken und die ungeheure Bedeutung des Ketzerkriems und des Protestantismus zu würdigen.« — So Mommsen.

Die apologetische Theologie muß also streng wissenschaftlich und vorurteillos zu den Katholiken und Konfessionen, auch zum Protestantismus, Stellung nehmen. Jede andere Beurteilung würde ihren Zweck nicht bloß verfehlen, sondern geradezu schaden.

Sie würde ja dem Andersgläubigen den Beweis liefern, daß die Schlußfolgerung von falschen Prämissen ausgehe. Das Ergebnis der apologetischen Religionsvergleichung könnte doch keinen Andersgläubigen zu ernstem Nachdenken veranlassen, wenn derselbe mit Entrüstung die Charakteristik seiner eigenen Konfession als Entstellung und Verzerrung erkennt. Ich muß darum Mommsen gegenüber ausdrücklich erklären, daß der konfessionelle Standpunkt niemals die Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit schädigen dürfe, — weder in einer theologischen noch in einer philosophischen Untersuchung. Wie jeder andere Forscher, ja noch gewissenhafter, muß der Apologet bereit und gewillt sein, alle Voraussetzungen zu prüfen; er darf nichts ohne Berechtigungsnachweis in seine Gedankengänge aufnehmen. Ich freue mich im Interesse der katholischen Wissenschaft, daß ich diese Grundsätze unabhängig und vor der Mommsenschen Bewegung öffentlich zum Ausdruck gebracht hatte — so 1896 und zuletzt im Vorwort zur ersten Auflage dieses Buches.

Mommsen könnte allerdings darauf hinweisen, daß ich selbst jüngst die heftigsten Angriffe erfahren hätte, weil ich den Protestantismus geschichtlich aus sich selbst heraus zu würdigen suchte. — Der Angriff ist Tatsache; ich erkenne dessen Tragweite und Bedeutung nicht: allein daraus ergibt sich doch nicht, daß die Apologetik nicht vorurteilslos an ihre Aufgabe herantreten könne und solle, daß sie — um mit P. Régnon S. J. zu sprechen, selbst darauf verzichten müsse, eine Apologetik der Zuversicht zu sein, weil eine kleingläubige Richtung sich für die Offenbarung Jahvehs und Christi nicht mehr zutraut als eine Apologetik der Vorbehalte und der Vorsicht. Was bliebe denn übrig, wenn nur das ein Recht hätte, dessen Recht von niemand bestritten wird, wenn nur das als Freiheit gelten dürfte, was von niemanden angegriffen wird? Die Freiheit des Denkens ist meines Erachtens die größte, welche sich trotz aller entgegengesetzten Zumutungen und trotz aller realen Hemmungen in ihrem eigensten Bereich zu behaupten weiß.

Freiherr von Hertling hat in seiner Antwort auf Mommsens Erklärung die Lösung darin gesucht, daß er zwischen der Feststellung von Tatsachen und anderen Denkbetätigungen der wissenschaftlichen Arbeit unterscheidet. Er scheint mit dieser

Unterscheidung nahezulegen, daß die konfessionelle Gebundenheit wohl auf die Deutung und Erklärung der Tatsachen einen bestimmenden Einfluß ausübe und ausüben dürfe, nicht aber auf die Feststellung von Tatsachen. An anderem Orte scheint er nur der Feststellung des Tatbestandes einen streng wissenschaftlichen Wert beizulegen, weil er für die weiteren Denkbetätigungen zum Zweck der Tatsachenerklärung und des Weltverständnisses den Ausdruck »subjektive Einfälle« gebraucht. (S. 46.) Diese Auffassung würde wohl dem Positivismus entsprechen, nicht aber der philosophia perennis. Die sokratische Philosophie schätzte die Tatsachenerkenntnis nur als Meinung; als eigentliche Erkenntnis und Wissenschaft galt ihr nur die durch Spekulation gewonnene Erkenntnis des Allgemeinen, Ewigen und Notwendigen. Ebenso die Scholastik.

Vom Standpunkt Kants und des Protestantismus aus ist die Einschränkung der strengen Wissenschaft auf die »Feststellung von Tatsachen« verständlich; vom intellektualistischen Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie aus ist sie ganz unhaltbar. Kant und die von ihm beherrschte Philosophie und Theologie beantwortet die Frage: Was können wir wissen? dahin: Bezüglich dessen, was jenseits der Erfahrung liegt, also bezüglich der höchsten und letzten Dinge können wir nichts wissen, sondern nur glauben. Unser Wissen sei im wesentlichen auf die »Feststellung von Tatsachen« beschränkt; was darüber hinausgeht, wie Gott und Unsterblichkeit, sei Sache des praktischen oder religiösen Postulates. — So Kant und der religiöse Protestantismus. — Wer aber der Religion minder wohlwollend gegenübersteht, nennt das alles nicht praktische Vernunftpostulate oder Glauben, sondern »subjektive Einfälle«.

Freiherr v. Hertling schreibt demnach: »Wo es sich um die Feststellung von Tatsachen handelt, sind auch für uns ausschließlich die Gesetze der Wissenschaft maßgebend. Niemand denkt daran, zu verlangen, daß irgendwo neben einem protestantischen auch ein katholischer Chemiker usw. angestellt werden solle. Bei Philosophen und Historikern aber handelt es sich nicht bloß um die Feststellung von Tatsachen. Jedermann weiß, daß hier die Persönlichkeit des Forschers und Lehrers mit in Frage kommt; zu dieser Persönlichkeit aber gehört ganz wesentlich seine Weltanschauung, seine Stellung zu den religiösen Fragen.«

»Das Verlangen, daß neben protestantischen auch ein katholischer Vertreter dieser Fächer berufen werde, besagt demnach nur, daß an einer Universität auch der katholischen Anschauung in den Fächern, in denen der Natur der Sache nach Anlaß und Gelegenheit gegeben ist, Raum verstattet werde. Ein solches Verlangen und die Gewährung desselben verstößt daher in keiner Weise gegen die Würde der deutschen Universitäten und würde gegen die Wahrhaftigkeit nur dann verstoßen, wenn es Gelehrte gäbe, welche eine solche Berufung annehmen und das übertragene Amt ausüben wollten, ohne in eigener ehrlicher Überzeugung auf dem Boden der katholischen Weltanschauung zu stehen.« — Ein solcher Fall ist gewiß höchst unwahrscheinlich. Allein wichtiger ist die Frage: Ist es nicht sehr leicht möglich, daß der konfessionell gerichtete Gelehrte im Verlauf seiner Lehr- und Forschertätigkeit zu Ergebnissen kommt, welche mit dem konfessionellen Zweck seiner Professur in Widerspruch stehen? Was dann?

Hierzu habe ich zu bemerken: Man erwartet von einem katholischen Philosophen und Historiker allerdings eine Weltanschauung und eine bestimmte Stellungnahme zu den religiösen Fragen; aber auf Grund seiner wissenschaftlichen Beurteilung der Sache, nicht auf Grund seines kirchlichen Glaubens. Die Weltanschauung und Stellungnahme zu den religiösen Fragen hat auch bei dem katholischen Gelehrten für die akademische Jugend und die gebildete Welt nur soweit Wert, als sie das Ergebnis einer streng wissenschaftlichen Denkarbeit ist. Sobald der Verdacht entstände, daß für einen Gelehrten die Gesetze der Wissenschaft nur soweit ausschließlich maßgebend seien, als es sich um die Feststellung der Tatsachen handelt, nicht aber auch, insofern es sich um die Verwertung und Auslegung der Tatsachen handelt, würde er auch für katholische Kreise die wissenschaftliche Bedeutung verlieren. Man will nicht wissen, was der Professor N. als gläubiger Katholik urteilt, sondern was er als katholischer Denker aus unbefangener, vorurteilsfreier Würdigung aller Gesichtspunkte urteilt.

Was ein katholischer Philosoph über das Dasein und Wesen Gottes, über die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, der Schöpfung und Entwicklung auf Grund seines konfessionellen Glaubens urteilt, ist sehr leicht zu vermuten, hat aber auch weiter keine Bedeutung. Wohl aber erwartet man von ihm eine streng wissenschaftliche Stellung zu diesen Fragen, obgleich dieselben nicht durch empirische Beobachtung als Erfahrungstatsachen nachgewiesen werden können. Die Stellung-



nahme zu den großen Problemen der Metaphysik würde nach Freiherrn von Hertling demnach nicht zu dem Gebiete (der »Feststellung von Tatsachen«) gehören, wo auch für den katholischen Gelehrten bei der wissenschaftlichen Erörterung »ausschließlich die Gesetze der Wissenschaft maßgebend sind«. — Hätten dann diese Professuren noch wissenschaftlichen Wert? Sie haben Bedeutung und Wert, sie sind sogar existenznotwendig, und zwar nicht bloß für Gläubige, sondern auch für Freidenker und Zweifler, wenn und insoweit sie (gerade vermöge ihrer persönlichen Gesinnung) jene Gesichtspunkte und Tatsachen kräftiger und verständnisvoller zur Geltung bringen, für welche der andersgesinnte Gelehrte vermöge seines persönlichen Bildungsganges weniger, oder vielleicht gar keine Empfindung hat.

Freiherrn von Hertlings Unterscheidung könnte den Eindruck erregen, als ob die Feststellung von Tatsachen nie zur Ursache ernster Konflikte geworden sei oder werden könnte, als ob dieselbe unabhängig von der Weltanschauung vor sich ginge und ganz außerhalb der kirchlichen Interessensphäre gelegen sei. Die Verbrennung Giordano Brunos ist eine geschichtliche Tatsache. Warum hat Kraus in der 3. Auflage seiner Kirchengeschichte deren tatsächliche Gewißheit in Frage gestellt? — Die Fragen der alttestamentlichen Religions- und Literaturgeschichte beziehen sich auf die Feststellung der Tatsachen. Loisy illustriert die Tragweite der von Hertlingschen Unterscheidung. Die neutestamentliche Wissenschaft hat es mit der Feststellung von Tatsachen zu tun; das Christentum Christi, die Wunder Christi, die Auferstehung Christi gehören in den Bereich der Feststellung von Tatsachen. Gilt von ihnen Hertlings Unterscheidung und Forderung reiner Wissenschaftlichkeit, von dem Beweis des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit hingegen nicht?

Der Ausgangspunkt, von dem aus der Forscher an sein Arbeitsgebiet herantritt, ist nämlich durchaus eigenartig bedingt und von den Voraussetzungen, welche eine ganze Lebensentwicklung bestimmt haben, getragen. Nur das Gesetz, welches seine wissenschaftliche Arbeit beherrschen soll, fordert von ihm die möglichste Erhebung über alle vorgängigen und gegebenen Voraussetzungen sowohl religiöser, nicht minder aber irreligiöser

Art. Ob man aber die irreligiösen und freidenkerischen Vorurteile ebenso leicht und bereitwillig als Voraussetzungen, als Dogmen und prüfungsbedürftige Annahmen erkennt, wie man dies bezüglich der religiösen Dogmen tut? — Ich bezweifle es auf Grund aller Beobachtungen und Erfahrungen.

Wenn man in die wirkliche Geschichte des geistigen Ringens um Wahrheit hinausblickt und sich von der Übermacht der Parteischlagworte und Phrasen befreit, so lautet das Ergebnis der Erfahrung vielleicht dahin: Diejenigen brüsten sich am lautesten mit der Freiheit der Wissenschaft, mit der vollen Rücksichtslosigkeit gegenüber allem, was die Überzeugung beeinflussen kann und will, mit der unbedingten Wahrhaftigkeit und Überzeugungstreue, bei denen sie am wenigsten oder gar nicht zu ernststen Konflikten führen kann. Andere reden weniger darüber, aber kämpfen und leiden dafür. Viele Wissenschaften lassen die öffentliche Meinung, den Staat und die Kirche gleichgültig; andere hingegen nicht: nach Maßgabe des jeweiligen Könnens streben die führenden Mächte — irgendwie alle, wenn auch in anderer Form — darnach, einen bestimmenden Einfluß auf jene Wissenschaften auszuüben. In diesem Konflikt großer Interessen und Ideale haben die Vertreter jener Wissenschaften die Aufgabe, den rechten Weg zu finden. Diese Aufgabe ist weder so einfach, wie es von Mommsens Standpunkt aus scheinen möchte, noch überhaupt zu umgehen. Von ihrer Lösung hängen die wichtigsten Wendungen des geistigen Entwicklungsganges der Völker ab. Wo es hingegen keine Konkurrenz durch ebenbürtige Ideale und Geistesmächte gibt, da ist es keine Kunst, seine Freiheit und Alleinberechtigung zu verkünden. Wo kein Rivale die Herrschaft streitig macht, ist der fleckenlose Schild, die Charakterfestigkeit und Freiheit keine Heldentat!

Güttler hat in seiner (neben Pernter, *Der Katholizismus und die Voraussetzungslosigkeit*. Wien 1902) sehr beachtenswerten Broschüre »Gibt es eine katholische Wissenschaft?« München 1902, zu unserer Frage Stellung genommen.

Güttlers Überblick über die Entwicklung der Wissenschaft und ihres Zusammenhangs mit der Kirche führt ihn zu dem Ergebnis: Immer war es die frei und unbekümmert um Kirche und Glauben forschende Vernunft, welche die großen Fortschritte des Wissens begründete; immer war es die Kirche

und die von der kirchlichen Autorität gebundene Wissenschaft, welche sich gegen das Neue wehrte, solange sie konnte, sich scheu und zaghaft vor dem Neuen zurückhielt, ihre eigene Geistesarbeit in unfruchtbarem Konservatismus vergeudete und erst notgedrungen und widerwillig dem Neuen die Anerkennung zollte, um dann zugleich die Harmonie von Glauben und Wissen zu rühmen. »In dem historischen Gegensatz zwischen kirchlicher Autorität und frei erkennender Vernunft ist die letztere als Siegerin hervorgegangen.« (p. 9.) »Immer habe die kirchliche Wissenschaft Schritt für Schritt den Forderungen der Profanwissenschaft nachgeben müssen.« (p. 14.) »Fassen wir die Resultate der Astronomie, Geologie, Biologie, Anthropologie zusammen, so wird man schwerlich die These aufrechterhalten dürfen, daß der ‚Siegeslauf der Wissenschaft‘ zu nichts anderem geführt habe als dazu, die grundsätzlich stets festgehaltene Harmonie zwischen Katholizismus und Wissenschaft neuerdings zu bestätigen.« »Der Gegensätze intra et extra muros gibt es nur allzu viele; wer sich die Augen zuhält, wird sie freilich nicht sehen.« (p. 17.)

Güttlers Betrachtung ist doch nicht erschöpfend. Ich bin weit entfernt, die möglichst lange Verteidigung des Alten gegenüber dem Neuen als Kulturwohlthat zu rühmen. Allein bei den geschichtlichen Konflikten ist etwas ganz anderes die treibende Kraft. Es handelt sich dabei irgendwie um die Wahrung jener höheren Ideen und Aufgaben, die inniger als Wissenschaft und Kultur mit den tiefsten Bedürfnissen der Menschenseele und der Völkerentwicklung verbunden sind. Das aber ist es, was weniger durch das Neue selber, als durch die Art seines Auftretens oder durch den ersten Eindruck seines Auftretens bedroht erscheint und das Mißtrauen herausfordert. Man verkennt auf Seiten der Wissenschaft vielfach die tiefgehende Wichtigkeit der religiösen Ideen und infolgedessen auch die weittragende Kraft ihrer geschichtlichen Gestaltungen und Forderungen. Wo war die deutsche Universitätswissenschaft, als die Hochflut eines praktischen Materialismus und einer gewalttätigen Politik im Kulturkampf die heiligsten Güter des Idealismus und zugleich die Eintracht im neuen deutschen Reiche gefährdete?

Freunde und Feinde des Neuen gruppieren sich weiterhin nicht etwa so, daß die Unkirchlichen dem Neuen durchwegs freundlich, die kirchlich gebundenen Gelehrten hingegen feindlich gegenübertraten; vielmehr wird das Neue ebenso vielfach und gewaltsam vom Gelehrten-Konservatismus verdammt, wie von theologischer Seite verständnisvoll begrüßt. Man denke nur an die Entwicklungslehre als Prinzip der Forschung! So war es mit der kopernikanischen Weltanschauung, so ist es jetzt mit den Problemen der biblischen Urgeschichte und der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Ähnlich ist es in den Fragen der Gesetzgebung und des politisch-sozialen Fortschritts. Was über die Stellungnahme der Selbst-Denkenden entscheidet, ist nicht die äußere Konfessions- und Parteizugehörigkeit, sondern die innere Geistesart und die grundsätzliche Denkweise.

Leumann glaubt in »Religion und Universität« (zum Fall Spahn 1902) ganz voraussetzungslos zu denken, wenn er sagt: die Verjüngung des Christentums müsse durch Ausscheidung des

Wunders und der persönlichen Unsterblichkeit (Himmel und Hölle) vor sich gehen (S. 20). — Vom Standpunkt Leumanns mag diese Ansicht verständlich sein; aber diejenigen, welche die Idee des Wunders, des überweltlichen Gottes und der Unsterblichkeit verständnisvoll würdigen, werden sich kaum von der Annahme freimachen können, Leumann habe keine genügende Würdigung jener Grundgedanken des Christentums vorgenommen und betrachte es als selbstverständliche Voraussetzung, daß es kein Wunder und keine Unsterblichkeit gebe. Diese Anschauung ist indes nur möglich, wenn man innerhalb der engen raumzeitlichen Schranken des gegenwärtigen Weltzustandes als dem selbstverständlichen Tatbestand befangen bleibt. Die Leugnung jeder Erkenntnis, welche über den Erfahrungsbereich hinausgeht, also jeder Vernunftserkenntnis durch Schlußfolgerung, wird anderen Denkern noch mehr als Forderung der Voraussetzungslosigkeit erscheinen. Allein auch hier ist keine Schranke: Radikalere finden das erste Wunder schon darin, daß wir meinen, durch unsere Vorstellungen und Urteile über unsere subjektiven Eindrücke hinauskommen und überhaupt eine eigentliche Wahrheit erkennen zu können, — selbst wenn dieselbe nur als einfache Erfahrungswahrheit betrachtet wird. Andere haben erkannt, daß die Schöpfung das eigentliche Wunder wäre. Ist nicht schließlich alles ein Wunder, wodurch wir mehr sind als ein bedeutungsloser Wellenschlag der Wirklichkeit? Ist Wahrheit und Recht, Wissenschaft und Sittlichkeit nicht eine Illusion, durch die Menschliches vergöttlicht wird? Müßte man nicht den Glauben an eine objektive Wahrheitserkenntnis als den ersten und verhängnisvollsten Aberglauben bezeichnen, wenn man die Voraussetzungen Leumanns folgestreng weiter verfolgt?

Lenz (Röm. Glaube und freie Wissenschaft. Berlin 1902) geht in seiner Polemik von der Voraussetzung aus, Luther habe in dem Moment mit dem katholischen Glauben gebrochen, in dem er die Verantwortung vor einer überkirchlichen Instanz, vor Gott suchte, als der einzigen Autorität, der man unbedingt gehorchen dürfe. p. 21.

Ich brauche nicht zu versichern, daß diese Voraussetzung von Lenz unzutreffend ist und dem Katholizismus eine grundsätzliche Verletzung der sittlichen Verpflichtung unterstellt.



Lenz geht ferner von der Voraussetzung aus: Die katholische Weltanschauung könne nicht als eine Denkweise gelten, »fähig, die Grundlage zu bilden, auf der man die Reiche der Natur und Geschichte beherrschen, alle Provinzen des menschlichen Wissens erobern könne, ohne daß dieselbe in ihren Prinzipien auch nur um eine Linie ins Wanken gerate«. (p. 10.) Hingegen macht er diese Voraussetzung zugunsten »des modernen Weltbewußtseins«. — Leider macht er hierbei die Voraussetzung, als ob die Grundsätze dieses modernen Weltbewußtseins einheitlich festgestellt und wissenschaftlich erwiesen seien.

Lenz geht ferner von der Voraussetzung aus, der Wille zur Objektivität sei ein Prinzip, das erst seit der Reformation zur vollen Geltung gekommen sei. Er rechnet, wie er deutlich (p. 21. 30. 31) nahelegt, den Katholizismus zu den anerkannten Vorurteilen, über deren Schranken erst der Wille, die Wahrheit zu erkennen, mit der Zeit hinwegführen werde. — Daß bei solchen Voraussetzungen die Neigung besteht, bei der Zulassung von überzeugten Katholiken zum akademischen Lehramt mißtrauisch zu sein, ist verständlich.

Ich habe diese Ausstellungen gemacht, einestheils um auf die gegnerischen Äußerungen vom Standpunkt der katholischen Wissenschaft und Theologie eine Antwort zu geben, andertheils um zu zeigen, wie wenig wirkliche Voraussetzungslosigkeit dort herrscht, wo man sich der grundsätzlichen Vorurteilslosigkeit so laut und ausschließlich rühmt.

Die Voraussetzungen sind die Naturseite des menschlichen Geistes, die Fasern, wodurch er geschichtlich geworden und zu einer charakteristischen Eigenart befähigt ist. Das Denken muß sich grundsätzlich über alle diese Voraussetzungen zu erheben suchen, um der Wahrheit selbst unbefangen offen zu stehen und immer wieder neue Bahnen zu eröffnen. Allein damit ist die Unvermeidlichkeit der persönlichen Voraussetzungen, von denen jedes lebendige Geistesstreben geschichtlich ausgeht, nicht als ein Verhängnis oder als ein Übel erklärt: vielmehr ist es eine Notwendigkeit und ein Vorzug, wenn man sich gegenseitig wirklich unbefangen zu würdigen und wechselseitig zu ergänzen versteht. Das Bewußtsein der eigenen Besonderheit und geschichtlichen Bedingtheit fordert geradezu, sich auch

in die anderen Gesichts- und Ausgangspunkte hineinzudenken, sich deren Ergebnisse zur vorurteilslosen Prüfung anzueignen und so mittelst der Universitas ingeniorum et litterarum das zu werden, was keiner allein zu werden vermag: ein möglichst allseitiger Denker und Erforscher der Wahrheit!

Weil die Wahrheit unendlich weit, tief und vielseitig ist, darum bedarf es unendlich vieler eigenartiger Ausgangspunkte oder Voraussetzungen, um von ihnen aus dem gemeinsamen Ziele, der Wahrheit selber entgegenzustreben und so der unendlichen Allseitigkeit durch die Vielheit der Ausgangspunkte annähernd gerecht zu werden. Es wäre Beschränktheit, wenn man auch nur auf eine Voraussetzung oder auf einen Ausgangspunkt des geistigen Entwicklungsganges und der großen Forschungsfragen verzichten wollte. Die Geisteswelt mit ihren unzähligen Voraussetzungen oder Lebenslagen bedeutet nichts anderes als die dem Denken gestellte Riesenaufgabe, von allen möglichen Ausgangspunkten aus den heiligen Gral der Wahrheit zu suchen und zu finden.

Würzburg, Pfingsten 1902.

Herman Schell.

## Vorbemerkung zur dritten Auflage.

---

Der Verfasser der »Apologie des Christentums« hätte es ohne Zweifel als eine beglückende Genugtuung empfunden, zur notwendig gewordenen dritten Auflage des ersten Bandes: »Religion und Offenbarung« in der ihm allein eigenen, packenden Art die Vorrede schreiben zu können. Leider müssen wir auf diesen Genuß verzichten.

Die rastlose Feder, die im Dienste der Wissenschaft die reichen Erträge seines fruchtbaren Geistes vermittelte — sie ruht; der allzeit beredte Mund, der nicht nur vom Katheder des Hörsaales, sondern auch außerhalb desselben bei den mannigfaltigsten Anlässen, besonders während der letzten Jahre in vielen größeren Städten des deutschen Vaterlandes die ewigen Gedanken des Christentums in ebenso origineller wie glänzender Rede verkündet und verteidigt — er ist verstummt!

Am Donnerstag vor dem Pfingstfest, dem Feste, dessen geist- und liebedurchglühter Prediger er allzeit gewesen, am 31. Mai 1906 zog Herman Schell in die ewige Heimat des Geistes, geleitet von des Himmels feurigen Boten, die unter mächtig dröhnendem Donner gleichsam des Todes dunkle Pforten zu erhellen sich bemühten. Die Zeit und die Umstände — ein treffliches Symbol seiner Gedanken Licht- und Flammenglut, die stets des ewigen Lichtes Spur verfolgte, gesucht und geliebt im Fragen, Hoffen und Forschen. Vom Sonnenglanz des ewigen Lichtes erleuchtet, weiß jetzt der nun vollendete Gotteskämpfer, was in seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit ein inneres Recht des Bestandes und der Anerkennung hat und was nicht, trotz aller Anfechtungen, mögen sie kommen, woher immer sie wollen.

Frei von allem, was die Kraft auszehrt und wozu die Not des Erdendaseins zwingt, kann sich der Heimgegangene nunmehr in jene Tätigkeit versenken, durch die der Geist das Leben und die Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit ist. (Vgl. S. 451.)

Was sterblich war an Herman Schell geleitete am Pfingstsonntag, den 3. Juni, gegen Abend ein unabsehbarer Leichenzug, wie ihn Würzburg noch kaum geschaut, zu Grabe.

Herman Schell ist zwar gestorben, aber er lebt: Er lebt nunmehr in voller Erkenntnis und Liebe seines Gottes, dessen unentwegter Herold er gewesen und in dem er die volle Lösung aller Probleme, die ihn Zeitlebens in Spannung hielten, endgültig gefunden. Er lebt in der Geschichte der Theologie als hervorragender Theologe und Religionsphilosoph, als einer der spekulativsten Dogmatiker und Apologeten der katholischen Kirche. Er lebt in seinen zahlreichen Werken und als Vorbild unermüdlicher eiserner Arbeitskraft. Schell lebt insbesondere auch in den Herzen seiner vielen treuen Freunde und dankbaren Schüler, denen er als kostbarstes Erbe seinen auf wahrer Religiosität gegründeten und darum unzerstörbaren Idealismus hinterlassen hat.

Den in die Tiefe dringenden Einfluß des Lehrers kennzeichnet dessen eigene Ausführung: »Wenn eine große und reiche Persönlichkeit in unsere Lebensgemeinschaft eintritt, so ist dies Glück und Genuß: aber eben deshalb, weil mit ihr die Gedankenwelt des Wahren und die Aufgaben der geistigen Vollkommenheit unmittelbar und wirkungsvoller an uns herantreten und die geistigen Kraftquellen in uns erschließen.« (Vgl. S. 450 f.)

Die Frage, worin Herman Schells Hauptverdienst während seines arbeits- und fruchtereichen, wissenschaftlichen Wirkens gesucht werden müsse, glaube ich dahin beantworten zu können — und eine gerechtere Zukunft wird dem zweifellos allgemein und rückhaltlos beistimmen — daß sein ganzes Wirken als Lehrer und Schriftsteller bestimmt war von der ernstesten Absicht, einerseits die Verinnerlichung der Religion durch Betätigung aller geistigen Kräfte in ihrem Dienste für die Bedürfnisse der Gegenwart zu begründen und zu festigen, anderseits das Verständnis und die Liebe für die im tiefsten Grunde durch Gott bestimmte sittliche Welt- und Lebensordnung zu fördern und zu vertiefen.



Möge die unveränderte dritte Auflage dieses ersten Bandes vortheilhafteste Aufnahme finden. Der Leser wird alsdann gestehen müssen, daß *Zeit* eine Apologie nicht nach alter Weise, sondern ein Werk voll Originalität und selbstgener, durch Gehaltvollheit des Gedankens und rund präzise scharf pointierte Darstellung ausgezeichnete Arbeit geschaffen; ein Werk, das vor keiner modernen Fragestellung zurückschreckt, vielmehr die Einwände gegen die christliche Weltanschauung ohne Verschleiierung der Schwachheiten allseitig und vielfach von neuen Gesichtspunkten aus mit gründlicher Spekulation und besonnener Kritik würdigt.

Zwar ist der Aufsat, zu dem uns der kühne und scharfsinnige geniale Hohenheimer im Studium von Religion und Offenbarung drängt, nicht nutzlos; aber die aufgewendete Mühe lohnt reichliche und ungeahnte Genüsse durch den Ausblick und Einblick in das gewaltige Panorama der hochbedeutsamen Religion- und Offenbarungsphilosophischen Probleme.

Würzburg, am Donnerstag vor dem Pfingstfest 1907.

Dr. Karl Hennemann.

### Corrigenda.

Folgende ohne Schuld des Herausgebers unterlaufenen Druckfehler mögen gütigst verbessert werden:

S. 7 Z. 13 von oben statt sp. ist zu setzen sq.

S. 9 Z. 9 statt Gott ist in allem — Gott alles in allem.

S. 14 Z. 23 statt Furcht Frucht.

S. 26 Z. 2 statt Diaush — Dyaush.

Z. 8 vor: in der Natur — zuerst.

S. 27 Z. 5 statt Iu — Ilu.

S. 32 Z. 9 statt objektiv — subjektiv.

S. 51 Z. 25 statt 20 — 24.

S. 52 Z. 12 statt bestimmt — unbestimmt.

S. 75 Z. 4 statt Kulturgeister — Naturgeister.

---

## Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorwort zur ersten Auflage . . . . .	V—XXIV
1. Ist die Apologetik eine Tendenzwissenschaft? . . . . .	V
2. Grundforderungen des neuzeitlichen Geistes an die Religionswissenschaft . . . . .	XII
3. Methode der Apologetik und deren Kritik . . . . .	XV
Vorwort zur zweiten Auflage . . . . .	XXV—XXXIV
Die Forderung der Voraussetzungslosigkeit als Vorurteils- losigkeit . . . . .	XXV
Mommsen . . . . .	XXV
v. Hertling . . . . .	XXVI
Güttler . . . . .	XXX
Leumann . . . . .	XXXI
Lenz . . . . .	XXXII
Vorbemerkung zur dritten Auflage . . . . .	XXXV

### I. Teil.

### Religionsphilosophie.

§ 1. Begriff und Wesen der Religion . . . . .	1—17
1. Grundvoraussetzung . . . . .	1
2. Begriffsbestimmung . . . . .	2
3. Religiöse Grundwahrheiten . . . . .	4
4. Grundschwierigkeit. Persönlichkeit und Überweltlichkeit Gottes . . . . .	6
5. Religion als Gottverähnlichung und Gottvereinigung . . . . .	9
6. Religion als Glaube, Gesetz und Gnade . . . . .	11
7. Natürliche und übernatürliche Religion . . . . .	12
8. Autorität und Freiheit in der Religion . . . . .	13
9. Religion als Weltüberwindung, Weltentsagung und Kulturarbeit . . . . .	16
§ 2. Grund und Ursprung der Religion . . . . .	17—44
Innerer Entstehungsgrund . . . . .	18
1. Beweis. Innere Notwendigkeit Gottes für Vernunft und Willen . . . . .	21
2. Beweis. Aus der inneren Begründung der geschichtlichen Religionen . . . . .	26
3. Beweis. Das Ungenügen der entgegengesetzten Erklärungs- versuche . . . . .	36
§ 3. Erster Erklärungsversuch. Die fetischistische und animistische Religionserklärung . . . . .	44—91
Fetischismus . . . . .	46
Animismus . . . . .	55

	Seite
1. Beweis. Psychologischer Charakter der Religion. Ursprung und Bedeutung des Seelenbegriffes . . . . .	60
2. Beweis. Metaphysischer Charakter der Religion . . . . .	69
3. Beweis. Sittlicher Charakter der Religion . . . . .	81
4. Beweis. Geschichtlicher Charakter der Religion . . . . .	86
§ 4. Zweiter Erklärungsversuch. Ist die Religion ein Gebilde der dichtenden Phantasie? . . . . .	92—108
Darlegung . . . . .	92
Widerlegung . . . . .	98
1. Beweis. Bedeutung des vorstellenden Denkens . . . . .	98
2. Beweis. Das Idealisieren . . . . .	103
Das Hypostasieren . . . . .	106
§ 5. Dritter Erklärungsversuch. Ist die Religion ein Erzeugnis der Furcht? . . . . .	108—130
Darlegung . . . . .	108
Widerlegung . . . . .	112
Die autonome Sittlichkeit und der Gottesbegriff . . . . .	118
Die Furcht in der reinen und unvollkommenen Religiosität . . . . .	121
Die religiöse Furcht und die Menschenverehrung . . . . .	126
§ 6. Vierter Erklärungsversuch. Ist die Religion das Erzeugnis der selbstsüchtigen Begierde? . . . . .	131—154
Darlegung . . . . .	131
Widerlegung . . . . .	137
Naturhaftes Begehren . . . . .	139
Naturhafter Subjektivismus . . . . .	141
Eudämonismus und Utilitarismus . . . . .	143
Partikularismus und Egoismus . . . . .	146
Das religiöse Ideal des Guten . . . . .	152
§ 7. Das Gefühl für das Unendliche als die Quelle der Religion . . . . .	154—200
Darlegung der Gefühlstheorie . . . . .	154
Begründung der Gefühlstheorie . . . . .	166
Widerlegung der Gefühlstheorie . . . . .	171
Widerlegung der für die Gefühlstheorie geltend gemachten Begründung . . . . .	186

## 2. Teil.

### Offenbarungsphilosophie.

#### Erster Abschnitt.

##### Die Vernünftigkeit des Offenbarungsglaubens.

§ 1. Begriff und Wesen der Offenbarung . . . . .	201—213
Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen . . . . .	201
Verhältnis des Übernatürlichen zum Natürlichen . . . . .	203
Begründung des Übernatürlichen . . . . .	208
Besondere Bestimmungen und Arten des Übernatürlichen . . . . .	210



	Seite
§ 2. Der religiöse Wert der göttlichen Offenbarung . . . . .	214—219
§ 3. Die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung . . . . .	219—227
§ 4. Bedürfnis und Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung . . . . .	227—263
Darlegung und Begründung . . . . .	227
Erster Beweis aus dem Bedürfnis nach einer zuverlässigen religiösen Überzeugung . . . . .	229
Zweiter, ethischer Beweisgrund . . . . .	239
Dritter, psychologischer Beweisgrund aus dem Entwicklungszweck der menschlichen Persönlichkeit . . . . .	254
Vierter, religionsgeschichtlicher Beweisgrund . . . . .	259
§ 5. Erkennbarkeit und Kriterien einer göttlichen Offenbarung . . . . .	263—293
Grundbestimmung . . . . .	263
Das System der Kriterien . . . . .	265
Erfordernisse der Kriterien . . . . .	267
Das Kriterium des Rationalismus . . . . .	269
Das Kriterium des Protestantismus . . . . .	270
(Das Zeugnis des Hl. Geistes.)	
Innerer Zusammenhang der Kriterien . . . . .	280

## Zweiter Abschnitt.

## Das Wunder als Kriterium.

§ 1. Begriff und Art des Wunders . . . . .	293—303
Begriff . . . . .	293
Wundertheorien . . . . .	295
Arten des Wunders . . . . .	300
§ 2. Möglichkeit des Wunders . . . . .	303—326
Erster Beweis aus der Weltfernhabheit und Transzendenz des Urgrundes . . . . .	305
Zweiter Beweis aus der Immanenz oder allmächtigen Gegenwart des Schöpfers in der Welt . . . . .	310
Das Wunder und die Gesetzmäßigkeit . . . . .	316
§ 3. Die Erkennbarkeit des Wunders . . . . .	326—351
1. Einwand gegen die Erkennbarkeit des Wunders durch eigene Erfahrung . . . . .	327
2. Einwand gegen die Erkennbarkeit des Wunders aus dem Zeugnis anderer . . . . .	334
§ 4. Beweiskraft, Zweckmäßigkeit und Idee des Wunders . . . . .	351—373
Beweiskraft . . . . .	351
Zweckmäßigkeit . . . . .	358
Idee . . . . .	370

## Dritter Abschnitt.

## Die Weissagung als Kriterium.

§ 1. Begriff und Möglichkeit der Weissagung . . . . .	373—379
Begriff und Arten . . . . .	373
Möglichkeit, Allwissenheit und Allweisheit . . . . .	377

	Seite
§ 2. Erkennbarkeit der Weissagung . . . . .	379—387
Inhalt und Zweck der Weissagung . . . . .	380
Form und Mittel der Weissagung . . . . .	384
§ 3. Beweiskraft der Weissagung . . . . .	387—409
Göttlichkeit des Inhaltes . . . . .	388
Persönliche Gotteswürdigkeit der Propheten . . . . .	391
Historische, philosophische, relative oder religiöse Wahrheit der Weissagung. Einwand . . . . .	397
Rousseaus Einwand . . . . .	405
Dämonische Weissagungen . . . . .	407
Zweckmäßigkeit der Weissagung . . . . .	407

Vierter Abschnitt.

**Das Geheimnis der übernatürlichen Weisheit  
und Heiligkeit.**

§ 1. Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des Geheimnisses . .	409—430
1. Erkenntnistheoretischer Einwand . . . . .	422
2. Religiöser Einwand . . . . .	425
3. Dogmengeschichtlicher Einwand . . . . .	428
§ 2. Das Geheimnis der theonomen oder gottbestimmten Sittlichkeit	430—455
1. Das theozentrische Sittlichkeitsideal der gottgehörigen gei- stigen Persönlichkeit . . . . .	430
2. Die Theonomie des theistischen Sittlichkeitsideals . . .	439
3. Der theosoterische Gnadencharakter und Seligkeitscharakter des theistischen Sittlichkeitsideals . . . . .	447
Das Ideal des ewigen Lebens . . . . .	450

Theologische Probleme und Klarstellungen inbezug auf spekulative Erörterungen mit P. Christian Pesch S. J., P. Janssens O. S. B., Dr. Gloßner und Dr. Braun . . . . .	456
---	-----

Religionsphilosophische Grundsätze . . . . .	464—470
gegen Ed. v. Hartmann und Arthur Drews . . . . .	464
gegen Fr. Paulsen . . . . .	467
gegen Gideon Spicker . . . . .	469
gegen Ernst Haeckel . . . . .	470



## ERSTER THEIL.

# Religionsphilosophie.

---

### § 1. Begriff und Wesen der Religion.

#### 1. Grundvoraussetzung.

So vielfach und verschieden die Anschauungen sind über das Ideal der Vollkommenheit, nämlich des Wahrheitsgrundes, der alles befriedigend zu erklären vermag, sowie des höchsten Gutes, durch dessen Erreichung alles irgendwie Wertvolle verwirklicht wäre: so verschieden sind auch die Anschauungen über die Religion, deren Grund und Ursprung, Wert und Recht.

Kann man indes in Abrede stellen, daß die Wirklichkeit und vor allem unser Geistesleben einen hinreichenden Grund und Zweck brauche und fordere? Man würde mit diesem Verzicht auf jede Welterklärung, auf Vernunft und Wahrheit überhaupt verzichten.

Sobald der Mensch irgendwie den Versuch macht, zu dem tiefsten Grund und Zweck der Wirklichkeit in lebendige Beziehung zu treten, ist im wesentlichen der Anfang zur Religion gegeben. Nur die vollständige Verzichtleistung auf alle Beziehungen zum Urgrund und Endzweck des Daseins steht demnach im Gegensatz zur Religion überhaupt: sei es, weil man überhaupt jede Erhebung über die unmittelbar gegebene Erfahrung für Einbildung und Täuschung hält, sei es, weil der angenommene Weltgrund so sehr aller Einheit entbehrt, daß er die Anknüpfung von Beziehungen gar nicht gestattet. Das wäre etwa bei dem Chaos einer unbegrenzten Zahl eigenschaftsloser Stoffatome der Fall.

Der Agnostizismus will nüchterner Positivismus der sinnlich gegebenen Erfahrung bleiben und lehnt darum die Religion ab: er übersieht dabei nur das Eine, daß in der sinnlichen Empfindung und Naturwelt nichts weniger vorliegt als eine unzweifelhaft gegebene Wirklichkeit von sicher feststehender Beschaffenheit. Jedenfalls ist die Wirklichkeit unserer innerlichen Seelentätigkeit wesentlich besser sichergestellt als die äußere Erfahrungswelt der sinnlichen Natur. Denn die seelischen Vorgänge sind uns im Moment ihres Verlaufes unmittelbar gegenwärtig.

Es ist demnach unmöglich, die Religion, welche vom Innenleben ausgeht, als minder tatsächlich begründet anzusehen wie etwa die exakte Naturwissenschaft. Wenn es keine Welt des Vorstellens und Urteilens, des Fühlens und Strebens, des Wahren und Wertvollen gibt, dann gibt es noch weniger eine Welt des Schweren und Leichten, des Großen und Kleinen, des Warmen und Kalten, des Lichtes und der Farbe, des Trockenen und Nassen, des Harten und Weichen, des Duftigen und Faulen, des Süßen und Bittern.

Es ist dem Menschen ohne Verzicht auf das Denken überhaupt nicht einmal möglich, im Gebiet der gemeinen Wirklichkeit zu bleiben: jedes Urteil über Grund und Zweck des Daseins bedeutet selber die Erhebung auf einen höheren Standpunkt, von dem aus die Wirklichkeit mindestens als Tatsache festgestellt wird und außerdem irgendwie ursächlich begründet erscheint.

## 2. *Begriffsbestimmung.*

Die Religion ist die freie Hingabe des Geistes an Gott in Erkenntnis und Leben. Die Religion ist die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. (Joh. 4, 23. 24.) »Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum.« »Niemand ist gut als Gott allein.« (Joh. 17, 2. Mc. 10, 18.) Jeder Psalm ist eine eigenartige Wesensoffenbarung und Begriffsbestimmung der Religion. »Was habe ich im Himmel und fern von dir auf Erden? Mein Leib und mein Geist schmachtet dahin: Du bist der Gott meines Herzens und mein Anteil auf ewig.« (Ps. 72.)

Die Religion besteht in der Hingabe an Gott als Urgrund und Endzweck aller Wirklichkeit, sowie in der bewußten Pflege dieser Beziehung. Sobald die überwelt-



liche Persönlichkeit Gottes als des Weltgrundes und Weltzweckes erkannt ist, ergibt sich die Religion als ein persönliches Gemeinschaftsverhältnis des Menschen mit Gott, als die persönliche Hingabe des Menschen an Gott als den Urheber und Endzweck der Welt, als den Herrn und das höchste Gut der Schöpfung. Auf Grund dieser Erkenntnis besteht die Religion in der bewußten und freien Pflege der Beziehungen zu Gott.

Religion bedeutet dem Wortlaute nach (von *relegere*) die Sammlung und Vertiefung des Seelenlebens in Gott, oder (von *religare*) die Gebundenheit des Geistes an Gott. »Religat nos religio omnipotenti Deo, unde religio dicta creditur.« Augustinus, *De ver. relig.* 55; cf. *Retract.* 1, 13.

Die Religion »ist weder Denken noch Handeln (weder Metaphysik noch Moral), sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen«. Suchen und Forschen nach der Ursache und ersten Kraft ist Philosophie, aber nicht Religion. »Eine Religion ohne Gott kann besser sein als eine andere mit Gott.« Religion ist »der Sinn für das Unendliche«. Schleiermacher, *Reden über die Religion* V, 2. »Der gemeinsame Kern der Religion in allen ihren Formen ist jene Lebensbeziehung auf die weltbeherrschende Macht, welche zur Lebensgemeinschaft mit ihr werden will.« O. Pfleiderer, *Rel. Phil.* 2, 29.

Das Geheimnis und die Gewißheit der Religion liegt in dem Bewußtsein, daß wir in der Gegenwart einer unendlichen und ewigen Kraftbetätigung leben, aus der alle Dinge hervorgehen. So Herbert Spencer. »Annos aeternos in mente habui.« (Ps. 76.)

Der Mensch soll durch die Religion einen hinreichenden Lebensinhalt und damit die notwendige Vollendung des ganzen Wesens gewinnen. Letzteres ist für das Einzelwesen nur möglich, indem es sich an das Notwendige, Ursächliche, Vollkommene, Ewige mit aller Kraft hingibt und dadurch die Wahrheit und Heiligkeit als ewigen Lebensinhalt gewinnt. Verständnis und Vollendung ist für das Einzelwesen nur zu erzielen, wenn es sich mit dem Urgrund seines Wesens und Daseins verbindet: die Quelle des Daseins ist auch die Quelle der Vollendung.

### 3. Religiöse Grundwahrheiten.

Die beiden Grundwahrheiten, aus deren Feststellung und näherer Wesensbestimmung sich die Religion als Schlußfolge ergibt, sind Gott und Geist, beide in ihrer persönlichen Eigenart. Die nähere Beweisführung hierfür ist eben der Beweis Gottes und des Geistes, wie wir ihn in dem grundlegenden Buche »Gott und Geist« zu führen versuchten.

Der Geist besteht als die Anlage und das Bedürfnis nach lebendiger Aufnahme und Verwertung aller Wahrheit, Wirklichkeit und Vollkommenheit; Gott existiert, und zwar als das selbstursprüngliche Geistesleben, als der allursächliche Gedanke und Wille, als die alleserklärende Weisheit und Güte, Wahrheit und Allmacht. Weil er als Urwesen nur durch sich selber bestimmt und begründet sein kann, umfaßt und durchdringt er sich ganz und gar mit der Kraft seines Denkens und Wollens, besteht er mit vollem Selbstbewußtsein und voller Selbstbestimmung, demnach als vollkommene Persönlichkeit. Denn Persönlichkeit kommt allem insofern zu, als Wesen und Dasein vom denkenden Bewußtsein und selbstbestimmenden Willen durchdrungen und vergeistigt sind. Folglich ist die wesenhafte Selbsttat, d. h. jenes Urwesen, jene Ur-Sache, welche als Selbstgedanke und Selbstwille das eigene Wesen und Dasein zum ewigen Lebensinhalt hat, die absolute Persönlichkeit. Da die Welt in keiner Weise derart beschaffen ist, so ist der selbstursprüngliche Weltgrund überweltlich: im Sinne welterhabener Vollkommenheit, nicht aber beziehungsloser Weltferne.

Die Überweltlichkeit bedeutet die unendliche Vollkommenheit der Weltursache. Um Weltursache zu sein, muß Gott einen eigenen, selbständigen, ewigen Wesensinhalt und Lebenszweck haben: sonst wäre er nur ein neues theologisches Rätsel neben dem kosmologischen Welträtsel. Persönlichkeit und Vollkommenheit müssen sich indes ganz und gar in lebendiger Wechsel-durchdringung innerlich bestimmen. Gott ist die persönliche Selbstmacht der Wahrheit und Vollkommenheit, nichts als die Wahrheit und Heiligkeit in geistigem Selbstand.

In diesem Sinne erscheinen die Persönlichkeit und die überweltliche oder selbständige Vollkommenheit als jene Grundbestimmungen des Gottesbegriffs, auf welche das Christentum und das

christliche Religionsideal am meisten Gewicht legen. Persönliche Beziehungen sind allein wahrhaft lebendige und geistige Beziehungen: aber sie sind nur möglich inbezug auf eine Persönlichkeit. Folglich ist die Lebendigkeit der religiösen Beziehung zu Gott bedingt durch dessen Persönlichkeit.

Das unendliche Gut, welches volle Einsicht der Erkenntnis und volle Belebung und Seligkeit dem Willen gewährt, ist jedenfalls nicht in der grenzenlosen Ausdehnung des Endlichen und Zufälligen zu finden; also auch in Gott nur dann, wenn er überweltliche, in sich lichte und selige Vollkommenheit, innerlich selbstbegründete Vollkommenheit ist.

Auch die heidnischen Religionen haben die Idee des Unendlichen, Überweltlichen, Persönlichen energisch gewahrt: in der Vielheit der Götter, in der Geistigkeit ihrer Natur und deren persönlicher Weltregierung.

Die geistige Reinheit und Kraft der Religion ist dadurch bedingt, daß sie sowohl die wesenhafte, ursächliche, unendliche Vollkommenheit der Gottheit zu wahren versteht, wie deren heilige Selbstmacht oder Persönlichkeit. Hiervon hängt es ab, ob die Einheit und sittliche Überlegenheit, die weltbeherrschende Majestät und innere Anbetungswürdigkeit im Gottesbegriff gewahrt bleibt. Als Weltursache und Inbegriff der Wahrheit und Vollkommenheit gedacht ist die Gottheit eine: faßt man hingegen nur die Selbstbestimmung und Persönlichkeit ins Auge, wird infolgedessen die Idee der Freiheit und der Herrschaft über sich selber bis zur Loslösung der Persönlichkeit von einem bestimmten Wesensinhalt und Lebenszweck übertrieben, so geht die Einheit verloren. Die göttliche Weltursache, die als solche eine ist, und noch mehr als Inbegriff aller Wahrheit und Vollkommenheit, tritt hinter eine Unzahl von willkürlichen Geistermächten zurück. (Animismus, Spiritismus.)

Hieraus erklärt sich die sonderbare Tatsache, daß die naturalistischen Religionen die Idee der Einheit, der Ordnung und des Gesetzes, sowie den Charakter einer vernünftigen Weltklärung und sittlichen Ernstes vielfach viel mehr bewahrt und ausgebildet haben als die spiritualistischen Religionen. Die Willkürmacht, welche der Bestechung und Beeinflussung zugänglich ist, verbindet sich eben leicht mit dem Begriff der geistigen

Persönlichkeit. Hingegen behaupten die großen Naturmächte eine gewisse Überlegenheit und Allgemeingültigkeit, sie sind der Erfahrung zufolge nicht geeignet, um dem menschlichen Eigennutz ebenso leicht dienstbar oder willfährig gemacht zu werden wie die persönlichen Einzelwesen. Die großen Naturgewalten erscheinen vielmehr als gesetzliche Mächte; die Willkür scheint dem persönlichen Geiste anzuhaften. Es war demnach von höchster Bedeutung, ob die Idee der Weltursache mehr nach ihrer inhaltlichen Wesensbestimmtheit oder nach dem formellen Vorzug der Persönlichkeit betrachtet und fortentwickelt wurde.

#### 4. Grundschwierigkeit.

Die Persönlichkeit und Überweltlichkeit Gottes bilden anderseits den hauptsächlichen Grund, um dessentwillen sich die Mehrzahl der denkenden Geister vom kirchlichen Christentum abwenden. Dasselbe sei die Apotheose der persönlichen Willkür.

Man sieht darin den Anfang zur anthropopathischen Verendlichung Gottes, der als unendliches Einzelwesen dem geschöpflichen Einzelwesen gegenübergestellt werde, aber dabei trotz aller dogmatischen Vorbehalte für die religiöse Vorstellung alle Eigenschaften des Absoluten einbüße: insbesondere die Unveränderlichkeit und Unbedingtheit, damit aber auch die Ewigkeit seines Wesens und Wirkens. Persönlichkeit und Überweltlichkeit erscheinen der religionsphilosophischen Kritik als jene Bestimmungen des Gottesbegriffs, durch welche mythologischen Religionsanschauungen, — natürlich nicht im Sinne der polytheistischen Naturreligion, sondern des sittlichen Monotheismus, — Tür und Tor geöffnet werde: Gott werde zum Mittelpunkt einer himmlischen Welt endlicher Personen und einer mystischen Welt von heiligen Dingen, welche mehr und mehr an religiöser Bedeutung wachsen und unvermerkt der Religion den monotheistischen Grundcharakter nehmen, unter Aufrechterhaltung und Wahrung des monotheistischen Anspruchs. Gott werde dann zum Hintergrund jener höhern geschöpflichen Welt, welche den eigentlichen Brennpunkt des religiösen Lebens bildet.

Als zweites Hauptbedenken gegen die Überweltlichkeit und Persönlichkeit Gottes wird die Unmöglichkeit bezeichnet, eine Welt, in der das physische und sittliche Übel eine solche Gewalt und Ausdehnung habe, auf die bewußte und freie Tat eines



persönlichen welterhabenen Schöpfer-Gottes zurückzuführen. Diese Unmöglichkeit werde nur unendlich größer und stärker, wenn man mit dem kirchlichen Christentum die Erbsünde und die endgültige Verewigung des Bösen in einem beträchtlichen, ja sogar in dem größten Teil der Schöpfung annehme. Von dem Werke müsse man auf den Urheber schließen. Kein anderer Anhaltspunkt und Maßstab sei vorhanden.

Die Beschaffenheit des Werkes sei um so ausschließlicher für die Wesens- oder Willensbeschaffenheit des Urhebers bestimmend, je weniger derselbe an irgend welche Voraussetzungen, sei es Material oder Personen, gebunden sei, je mehr er als die einzige Quelle des Daseins gelten müsse. So die gesamte neuere Religionsphilosophie, neuestens Spicker, *Der Kampf zweier Weltanschauungen*. 1898. p. 82 sp. 213. 250. 259–267. 285. Gottesbegriff 1901.

»Vielleicht schwerer als alles andere ist die Disharmonie mit der Idee einer allmächtigen, allweisen und vor allem einer liebevollen Gottheit zu vereinigen. Dieses Problem zu verschweigen, ist die faulste aller Künste. Das ist ja eben der alte Haken; zum bloßen Spaß ist man nicht Atheist.« So Brodbeck zum Vernunftbeweis für das Dasein Gottes von P. Hewitt auf dem Religionskongreß zu Chicago. p. 10.

So wie die Wirklichkeit beschaffen sei, natürlich in ihrer gesamten zeitlichen Ausdehnung, so wie demnach die Wirklichkeit insbesondere in ihrer endgültigen Vollendung von jedem System festgestellt werde, so sei jeweils auch der höchste oder entscheidende Erklärungsgrund der Wirklichkeit zu denken. Der Doppelsinn des Wortes finis: »Endausgang« und »Endzweck« legt dies nahe, was Thomas von Aquin in dem Grundsatz ausdrückt: »Praeter intentionem causae primae nil prorsus accidit.« In der Gesamtwirkung kann sich eben nichts finden, was nicht in höherem und ursprünglicherem Sinne in derjenigen Ursache wäre, von deren Entscheidung es in erster Linie abhängt, was zum Dasein und zur Vollendung kommt und was nicht.

Für den strengen Monotheismus ergibt sich dabei die Frage, ob neben dem Schöpfer alles Seienden doch noch Ursachen denkbar seien, welche in ihren Willensentscheidungen von ihm innerlich unabhängig sind und sich für das Gute oder das Böse als erstbestimmende Ursachen aus sich heraus entscheiden. Die Gnadenlehre der Kirche ist einer solchen Annahme nicht günstig, zumal wenn das Nichtbewirken des Guten hinreicht, um den Eintritt des Bösen zu erklären. Allein auch der Schöpfungsbegriff scheint bedroht. Sobald angenommen wird, daß es Entscheidungen

gebe, deren Verwirklichung der Schöpfer in seinem Weltplan nicht vermeiden könne, ist der Schöpfungsbegriff in seinem Grundcharakter, d. h. in seiner reinen Selbstbestimmtheit aufgehoben. Ein Verzicht des Schöpfers, um der geschöpflichen Selbstbestimmung Raum zu gewähren, bedeutet so viel als eine Verzichtleistung auf das Kausalgesetz. Denn dieses besagt, daß schlechthin nichts ohne hinreichende, d. h. vollbestimmende Ursache gedacht werden darf, auch nicht der Freiheitsgebrauch. Mit der unbedingten und ausnahmslosen Geltung des Kausalgesetzes steht und fällt der Gottesbegriff und alle Vernunft.

Von diesem ernststen Gesichtspunkt aus ist jede Theodicee zu würdigen; auch mein Versuch einer solchen in dem Werke »Gott und Geist«. Wenn man zum Geheimnis und den unerforschlichen Ratschlüssen Gottes seine Zuflucht nehme, wie dies die Art der neueren Theologen sei, meint Spicker, so bedeute das nichts anderes als das Zugeständnis, »der Theismus sei nicht imstande, das Rätsel vernunftgemäß zu lösen.« (l. c. p. 262.) »Das christliche Ideal reiche nicht mehr aus, das Welträtsel zu lösen. Wahrscheinlich liegt hierin auch der tiefere Grund, weshalb die sogenannten Theodiceen seit langer Zeit ganz aus der Mode gekommen sind. Entweder bezweifelt man, das Böse aus dem bisherigen Gottesbegriff erklären zu können, oder man hat überhaupt kein Ideal mehr, um es damit in Beziehung zu bringen.« (l. c. p. 82. Gottesbegriff p. 217—255.)

Die Aufforderungen, das kirchliche Christentum und seinen Gottesbegriff an dem Problem der Theodicee zu erproben, werden immer dringender. Ich habe meinerseits versucht, den Nachweis zu führen,

daß der persönliche Gottesbegriff als solcher keine mythologische oder anthropopathische Herabstimmung des selbstwirklichen (= absoluten) Urwesens bedeute;

daß der christliche Gottesglaube eine befriedigende Theodicee nicht unmöglich mache, daß vielmehr nur auf Grund des sittlichen Gottesbegriffs eine befriedigende Theodicee erzielbar sei, wenigstens im Sinne einer grundsätzlichen Lösung. Durch das ewige Dasein und Wesen des vollkommenen Geisteslebens finde das Kausalgesetz seine positive Erfüllung in der Ewigkeit; anderseits liege in der physischen und ethischen Vollkommenheit des Schöpfers die Bürgschaft, daß die Weltentwicklung seinem Plane gemäß zu einer solchen Weltvollendung führe, wo allem, was ein Recht hat, als Grundwahrheit und Grundgesetz zu gelten,

im vollsten Sinne recht wird, sowie es jedem Ideal entspricht. Sachlich ist es der vollkommene Sieg und die vollkommene Herrschaft des Wahren und Guten, d. h. der Gottheit; formell ist es die Durchführung des höchsten Gutes in der vollkommensten Weise, d. h. durch die freie Überzeugung und Selbstbestimmung des Geistes und unter voller Wahrung der sittlichen Verantwortlichkeit in ihrem ganzen Ernst und ihrer unendlichen Tragweite. Beide Forderungen sind vereint in dem großen Wort der Offenbarung: »Gott ist in allem!« (1. Kor. 15, 28.)

*5. Religion als Gottverähnlichung und Gottvereinigung.*

Die Religion ist die Verbindung des Geistes, der die Anlage zu einem vollkommenen Geistesleben ist, mit Gott als dem (nach Inhalt und Form) vollkommenen Geistesleben. Um dieses Ideal zu verwirklichen, bedarf es der Kraft und Fülle: gerade so wie sich auch in Gott Daseinskraft und Wesensfülle, tatkräftige Einheit und unerschöpfliche Unendlichkeit durchdringen. Die kraftvolle Tat ist ebenso der innere Grund der Einheit wie der Wirklichkeit: sie vermag auch die Unendlichkeit zu umschließen, ohne sie zu beeinträchtigen, weil sie eben alles denkend und wollend von innen heraus oder von Einem aus durchdringt, vollzieht und gestaltet.

Kraft und Fülle gewinnt das Geistesleben aus dem Anschluß an den persönlichen Gott. Weil Gott überweltliche Persönlichkeit ist und sich trotz seiner Unendlichkeit vollkommen in der Gewalt hat, darum vermag er den Menschen im eigentlichen Sinne zu verpflichten, sowohl zur Gerechtigkeit wie zur Liebe, zur Sittlichkeit wie zur Charakterbildung, zum Kultus Gottes aus allen Kräften der Erkenntnis und des Gemütes, des äußern wie des innern Menschen. Verpflichtung und Liebe sind das Geheimnis der geistigen Kraft: man nehme die Persönlichkeit Gottes hinweg, und die Religion entbehrt trotz allem der wahren Kraft und Lebendigkeit. Einzig und allein das Bewußtsein der Pflicht und der Liebe gibt der Beziehung des Endlichen zum Unendlichen geistige Stärke und Innigkeit. Hieraus erklären sich viele Vorzüge, welche das religiöse Leben im Katholizismus aufweist. Im Vordergrund des religiösen Bewußtseins steht das Heilige in persönlicher Lebendigkeit: daraus ergibt sich die Stärke und Innigkeit der religiösen Beziehungen.

Gott ist anderseits die unendliche Vollkommenheit und begründet dadurch die Pflicht und Möglichkeit der sachlichen Teilnahme an der unendlichen Fülle von Wahrheit und Leben. Gott ist im eigentlichen Sinne das höchste Gut des denkenden und strebenden Geistes, der einzig und ewig hinreichende Lebensinhalt der nach voller Wahrheit und vollem Leben verlangenden Seele. »Wir werden erfüllt mit den Gütern deines Hauses.« (Ps. 64. 102.)

Der Anschluß an Gott als die heilige Persönlichkeit und allesbestimmende Willensmacht gibt der Religion ihre sittliche Kraft und Innigkeit; die Hingabe an Gott als das höchste Gut und Lebensziel, als den Inbegriff aller innern und äußern Vollkommenheiten, gibt der Religion den Vorzug geistiger Allseitigkeit und geistigen Reichtums an Idealen und Aufgaben.

Der starre Monotheismus unterliegt oft der Neigung, die Persönlichkeit bei Gott einseitig hervorzuheben, dagegen dessen Bedeutung für den Menschen als geistigen Lebensinhalt, als Wahrheitsfülle zurückzudrängen: wie besonders in der Gesetzesreligion, im Arianismus, im Islam und im Calvinismus. Der Brahmanismus, der Mazdeismus, die ägyptische Priesterreligion haben die Bedeutung Gottes zur Sättigung und Beseligung der Seele stark gewürdigt, teilweise mit Verkennung seiner überweltlichen Persönlichkeit und Herrschermacht: ebenso die Gnosis, der Neuplatonismus und die Mystik in allen monotheistischen Religionen.

In der Dreieinigkeit Gottes ist sachlich wie formell zum Ausdruck gebracht, daß Gott ebenso der Gute wie das Gute im höchsten Sinne ist, ebenso die vollkommene Persönlichkeit, welche sich denkend und wollend durch Weisheit und Heiligkeit ewig betätigt, wie die Fülle des Lebensinhalts, der Wahrheit und Güte, der höchste Beweggrund und Gegenstand des Gebens, Mitteilens und Empfangens. Gottes Wort und Geist sind die ewige Frucht und Gabe des unendlichen Innenlebens.

Nicht bloß die Religionen, auch die Schulen innerhalb derselben Religion unterscheiden sich durch die Art und Weise, wie sie mehr die Persönlichkeit oder die sachliche Vollkommenheit in Gott zur Geltung bringen. Natürlich geschieht dies bei den theologischen oder religiösen Geistesrichtungen noch viel weniger als bei den Religionen dadurch, daß man die eine oder



andere Wesensbestimmung Gottes leugnet, sondern dadurch, daß man sie nicht weiter berücksichtigt und nicht geistig verwertet. — Wie dies im Gebiet der kirchlichen Theologie des Mittelalters der Scotismus und Nominalismus beweist, führt die einseitige Hervorhebung der unbeschränkten Persönlichkeit Gottes zum Primat des Willens, zum Begriff der Willkürallmacht, zum Fatalismus und Positivismus, außerdem, wie andere Richtungen bekunden, zur doppelten Prädestinationslehre, zum Eudämonismus, in dem die Seligkeit nicht so sehr als die geistige Beschäftigung mit Gott selber aufgefaßt wird, sondern vielmehr als Inbegriff derjenigen Genüsse, die man von der Freigebigkeit Gottes erwartet, die aber ihrer Natur nach nicht Gott zum Inhalt haben, sondern sogar sinnlich und weltlich sind, wie im Paradies des Islam.

#### 6. *Die Religion als Glaube, Gesetz und Gnade.*

A. Indem Gott erfaßt wird in seiner ewigen Tatsächlichkeit und Vollkommenheit, ist er das Bekenntnis und das Ideal der Religion, ihr geistiger Wahrheitsinhalt. Damit ist ihr Erkenntnis- und Lehrcharakter begründet; des weiteren ihr konfessioneller und dogmatischer Glaubenscharakter: Gott als Tatsache und Inbegriff aller Vollkommenheit ist ihr Bekenntnis und Credo. Die Religion ist demnach notwendigermaßen ein Glaube, eine Erhebung der Vernunft zu der Ur-Tatsache und Vollkommenheit, die über aller Erfahrung liegt.

B. Indem Gott in seiner ursächlichen Erhabenheit über Welt und Menschheit gewürdigt wird, ergibt sich der strenge Gesetzescharakter der theistischen Religion, das Verhältnis der Unterordnung, der Abhängigkeit und Verpflichtung. Theonomie im Gegensatz zur Autonomie des Monismus ist die Grundform der theistischen Religion: die Quelle aller Verpflichtung liegt über dem Einzelmenschen und über der Gesamtmenschheit, in dem schöpferischen Urgrund, Urbild und Inbegriff allen Geisteslebens. Gott ist das von innen und außen bestimmende und beherrschende Gesetz der Welt und der Religion.

C. Gott ist als Urbild aller Wesen auch in seiner inneren Verwandtschaft mit dem endlichen Geiste zu würdigen: daraus ergibt sich der Gnadencharakter der Religion als einer geistigen Gottergemeinschaft, als vertraulicher Hingabe an den lebendigen Verkehr mit Gott, als fortschreitender sachlicher Bereicherung

mit Gottes Wahrheits- und Lebensfülle, als der vollen und beseligenden Befriedigung des tiefsten Bedürfnisses der Menschenseele nach Licht, Liebe und Leben. Gott ist das Gnadengut und Zielgut der Religion, ihr Reichtum und ihre Liebe, ihr Lebensinhalt, von dem die Vollendung und Beseligung des Geistes erwartet wird. »Replet in bonis desiderium tuum.« (Ps. 102.)

Gott steht im Verhältnis innerer Verwandtschaft mit der Seele als persönliches Vorbild des vollkommenen Geisteslebens, sowie als Gesetz und Kraftquell für die Entwicklung zur Vollkommenheit, zur innerlich lebendigen, vernünftig-sittlichen Aneignung aller heiligen Güter. Wenn schon hierdurch die Heteronomie alle Härte verliert, so noch mehr dadurch, daß Gott ja selber der Inbegriff aller Wahrheit und Vollkommenheit ist und daß auch die Welt nur in der Rückbeziehung auf Gott als ihren Erklärungsgrund und Endzweck zu einer verständlichen Wahrheit und zu einem Lebensgute für die Menschen wird. Die Welt gewinnt an Wert, indem sie als Werk und Werkzeug der göttlichen Wirk- und Zweckursächlichkeit erkannt wird.

#### *7. Natürliche und übernatürliche Religion.*

Gott und Geist sind die beiden Ausgangspunkte der Religion, wenn auch in sehr verschiedener Weise, da der Geist nur als Schöpfung Gottes erklärlich ist. Demgemäß versteht man unter Religion im objektiven Sinne den Inbegriff aller Veranstaltungen Gottes, um den Menschen mit sich als Urgrund und Endziel zu verbinden. Religion im subjektiven Sinne bedeutet den Inbegriff aller geistigen Anstrengungen, durch welche sich der Mensch innerlich wie äußerlich, als private Einzelperson wie als organisierte Gesellschaft mit Gott in Beziehung setzt.

Die natürliche Religion ist der Versuch des Menschen, auf Grund der Schöpfung und Vorsehung die Gemeinschaft mit Gott zu betätigen. Die Religion behält diesen natürlichen Charakter auch dann, wenn dabei einzelne Lehren und Gedanken, Formen und Einrichtungen zur Verwendung kommen, welche von der Offenbarung herkommen. Auch die natürliche Religion fordert, daß Gott der Beweggrund und Endzweck aller Sittlichkeit und Frömmigkeit sei, daß demnach die Tugend als göttliche Tugend geübt, daß Gott über alles geliebt und die Sünde um Gottes willen bereut werde.

Übernatürlich ist die Religion, wenn und insofern sie außerdem durch Gottes eigene Offenbarungs- und Gnadentat begründet wird. Dies muß nicht auf einmal geschehen, sondern kann etwa der menschlichen Anlage entsprechend nach einem bestimmten Entwicklungsgesetz durch fortschreitende Gottestaten der Offenbarung und Gnade erfolgen. Übernatürlich sind alle Tugenden und Übungen, insofern sie mit diesen Gottestaten der Offenbarungsgeschichte innerlich als ihrem Beweggrund verknüpft sind, wie z. B. die Reue um der im Erlösungswerk bekundeten Gottesliebe willen. Über dem Unterschied von Natürlich und Übernatürlich steht die Beziehung auf Gott selber oder die göttliche Tugend, ohne welche überhaupt keine wahre Religiosität möglich ist. Ob man wie in der natürlichen Ordnung nur von den Werken Gottes ausgehen kann oder außerdem von den heilsgeschichtlichen Taten und Worten Gottes: immer muß Gott als höchstes Gut und Vorbild, als maßgebendes Gesetz und bestimmender Beweggrund in Überzeugung und Streben, in Glauben, Hoffen und Lieben aufgenommen werden.

#### *8. Autorität und Freiheit in der Religion.*

Wie Gott der Inbegriff aller Ideale ist, so ist er auch die vollkommenste Verwirklichung aller Ideale. Die Religion ist demnach die freie und bewußte Verbindung des Menschen mit Gott, um dadurch zur allseitigen Vollendung zu gelangen, sowohl nach der Seite der Empfänglichkeit wie der Selbsttätigkeit.

Vermöge unserer Wesensanlage sind wir für die Wahrheit und Vollkommenheit empfänglich, also bedürftig und abhängig: damit ist die Autorität begründet. Vermöge unserer vernünftigen Persönlichkeit sind wir zur selbsttätigen Aneignung des Wahren und Guten berufen, so wie es der Wahrheit und Vollkommenheit entspricht, also aus innerer Überzeugung und Würdigung, folglich auf Grund eigener Prüfung und Selbstbestimmung. Damit ist das Recht der Freiheit in der Religion begründet.

Gott ist eben seinem unendlichen Wesensinhalte nach der Inbegriff aller Ideale und Güter, der über alle geschaffenen Kräfte erhabene Gegenstand allen geistigen Bedürfnis und Strebens: darum Sache der gütigen Mitteilung und bereitwilligen Aufnahme als Wahrheit, als Gesetz, als Kraft. Hier ist die Wurzel der Autorität.

Gott ist aber auch der Tatkraft nach der vollkommene Selbstvollzug und die ewige Selbstwirklichkeit aller Vollkommenheit, ganz und gar aus sich heraus, in persönlicher Selbstbewußtheit und Selbstbestimmung: damit das Urbild und der Urquell aller geistigen Selbstbetätigung. Wie im Ausgang des Wortes der unendliche Reichtum des göttlichen Wesens zum Ausdruck kommt, so im Hervorgang des Hl. Geistes die ewige Tatkraft des göttlichen Daseins und Lebens. Nur der persönliche Gottesbegriff der selbsttätigen Vollkommenheit stellt dem Menschen die volle Verwirklichung des ganzen Ideals geistiger Vollendung in Aussicht: die Aufnahme der Unendlichkeit, der ganzen Wahrheit und Lebensfülle in das innere Geistesleben durch die (selige) Gottvereinigung; sowie die Erhebung zur vollkommenen Selbstbetätigung einer wahren geistig-sittlichen Persönlichkeit durch die (heilige) Gottverähnlichung.

Die Religion fordert Glauben und Verständnis, Autorität und Selbstbestimmung zugleich, wenigstens der grundsätzlichen Wertschätzung nach. Die Wahrheit und Vollkommenheit ist unendlich über uns, also bedarf es der Bereitwilligkeit, Hingabe und Unterwerfung unter ihren Lehrinhalt und ihre Vorschriften, der begierigen Empfänglichkeit für die von ihr ausströmende Kraft. Demgemäß spendet die Autorität oder das gottgestiftete Amt zum Dienst der Seelen die Furcht des göttlichen Geisteslebens, das Wort oder den Inbegriff aller Wahrheit und Vollkommenheit als vielfältige Seelenspeise:

für die Vernunft in der Lehrwahrheit (Dogma und Bekenntnisglauben);

für den Willen im Gesetz und Vorbild (Ethos, religiöse Sittlichkeit und Aszese);

für den zeitlichen Entwicklungsgang des Menschenlebens vom Stand der Prüfung bis zur Vollendung in den äußern Hilfsmitteln des Gottesdienstes und der Gottesgemeinschaft oder im Kultus und Sakrament.

Gott ist nicht bloß die unendliche Wahrheitsfülle, sondern auch die ewige Wahrheitstat aus klarer Notwendigkeit, er ist Weisheit und Einsicht, Licht und Kraft der Überzeugung: darum bedarf es nicht bloß der Autorität, um der göttlichen Ideen, Ziele und Kräfte teilhaft zu werden, sondern auch der Freiheit,



um in ihnen Geist und Leben zu werden. Die Freiheit wandelt den Logos oder Inbegriff aller dargebotenen Wahrheit, Pflicht und Gnadenhilfe in lebendigen Geistesbesitz um durch persönliche Regsamkeit im lebendigmachenden Geiste:

- a) durch religiöse Denkarbeit oder Gnosis und Theologie;
- b) durch praktischen Fortschritt in der Auffassung und Betätigung der sittlichen Kultur, sowie in der Organisation der Nächstenliebe, der planmäßigen sozialen Charitas;
- c) durch geistige Zucht und Übung, Ascese und Mystik.

Was der Religion und der katholischen Kirche als innerer und unversöhnlicher Widerspruch zum Vorwurf gemacht wird, das ist ihr innerstes Wesen, ihr eigenster Vorzug, ihre lebendige Kraft: denn Geist und Leben sind undenkbar ohne die Spannung des Gegensatzes und der Wechselbeziehung in steter Ausgleichung. Was in Gott kein Widerspruch ist: Fülle und Kraft, Besitz und Vollzug, Sein und Leben, Hervorbringen und Hervorgehen, Wort und Geist: das ist auch in der Religion kein Widerspruch, sondern Form und Quelle der lebendigen Entwicklung zur gottebenbildlichen Vollkommenheit.

Wie sich in Gott die ewige Tatsächlichkeit und die lebendige Geistestätigkeit vollkommen durchdringen, so muß dieses Ineinander auch auf Erden hervortreten in dem Verhältnis der Autorität, welche die gegebenen Geistesgüter zu wahren hat, zu der freien Geistestätigkeit, mittelst deren sie für Überzeugung und Gesinnung allein zur Geltung gebracht werden können, nicht das mechanische Nebeneinander oder das feindliche Gegeneinander. Die Autorität kann ja ohne freie Geisteserhebung nicht einmal wirkungsvoll betätigt werden.

Wahrheit und Vollkommenheit sind in Gott nicht einfach gegebene Tatsache, sondern von Grund aus Geist und tätiges Leben: ebensowenig können sie für das Geschöpf nicht bloß als gegebene Tatsachen zur Geltung kommen, deren man durch passive Aufnahme teilhaft werden könnte, sondern nur zugleich als überweltlich hohe Aufgaben, welche alle geistigen Kräfte vom tiefsten Grund aus in Anspruch nehmen und in tätige Spannung versetzen. »Du sollst Gott lieben aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüt und aus allen Kräften!« Man kann die Gottesliebe auch nicht anders wahrhaft betätigen als

durch die lebendige Anstrengung aller Geisteskräfte, wie man die Wahrheit nicht in eigentlicher Erkenntnis erfassen kann, außer im Ringkampf des Denkens. Gott wird nur durch Anspannung des Geistes gewonnen; darum mußte Jakob mit dem Gott-Engel ringen und ein Israel, ein Streiter um Gott werden. Gott ist für die Menschheit Ursprung und Endzweck, Gabe und Aufgabe. »Das Himmelreich ist wie ein Sauerteig.« (Mt. 13, 33.)

9. *Religion als Weltüberwindung, innerlich durch Weltentsagung, äußerlich durch Kulturarbeit.*

Gott ist Gegenstand und Lebensinhalt der Religion, weil er der Schöpfer des Menschen und der gesamten Welt ist. Hieraus ergibt sich, daß die Religion in keiner Weise einen weltfeindlichen oder weltflüchtigen Charakter haben kann. Und doch ist es anderseits nicht zu verkennen, daß die Religion, wenn sie ihrer selbst einigermaßen bewußt auftritt, einen ziemlich scharfen und offenen Gegensatz zur Welt und Weltkultur entwickelt.

Auch dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn man beachtet, daß die Welt theoretisch und praktisch in ganz entgegengesetzte Beziehung zu Gott gebracht werden kann: entweder als Gottes Schöpfung, Werk und Offenbarung, als das Herrschaftsgebiet seines Reiches und das Baumaterial seines Tempels, oder aber als Gottes Rivale und Konkurrent, als ganz oder teilweise unabhängig von Gott bestehend, wenn auch nur in dieser oder jener Hinsicht, als Inbegriff alles dessen, was der Mensch bedarf, was den Menschen in seiner Lust befriedigen, in seiner Kraft entwickeln kann. Sobald die Welt oder ein Geschöpf, sei es der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung, in dieser oder ähnlicher Weise an die Stelle Gottes tritt oder Gott aus dem Herzen ganz oder teilweise verdrängt, wird die Welt aus einem Mittel und Werkzeug der religiösen Gotteserkenntnis und Gottvereinigung zu einer Gefahr, zu einem Hindernis und Gegensatz. Da dies indes nur auf dem Irrtum und Wahnwitz des Menschen beruht, so ist auch der Gegensatz der Welt zu Gott nur scheinbar und vorübergehend, Sache menschlicher Illusion. Gott ist allein das hinreichende Lebensziel für den menschlichen Geist, nicht die Welt: also ist Weltverleugnung notwendig, Erhebung des Geistes über alle knechtische Anhänglichkeit an die Güter der

Welt, sowie über alle Befangenheit des Sinnens und Denkens durch die Erscheinungswelt.

Gott ist das Urbild und Endziel, der Urheber und Vollender gerade für die Welt: also ist die Kulturarbeit in der Welt zum Zweck ihrer fortschreitenden Vergeistigung und Umwandlung in Gottes Reich zu pflegen. Indem der Geist die Welt der Gegenstände mit überlegener Freiheit beherrscht und für die Erkenntnis der Wahrheit, sowie für die fortschreitende Verwirklichung des Guten ausnützt, wird die Welt zum Gottesreich.

Die Religion bewahrt vielmehr in ihrem Heiligtum gerade die höchsten Endziele, die wirksamsten Beweggründe und fruchtbarsten Formen, um die Kulturarbeit in der Welt möglichst allseitig, menschenwürdig und innerlich befriedigend aufzufassen und zu pflegen. Ohne die religiöse Beziehung der Kulturarbeit auf Gott würde auch von dieser — von Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst, Staat, Industrie und Technik, Naturbeherrschung und Naturverwertung gelten, was von der Welt überhaupt gilt: beide vermögen das Innere nicht wahrhaft zu befriedigen und dauernd zu erheben.

Das erste Gotteswort an den Menschen ist das Gesetz der Kulturarbeit in der Welt, um dadurch die Gottähnlichkeit zu betätigen und die Gottvereinigung zu verdienen. (Gen. 1, 26—28.) Die Kulturarbeit in der Welt ist religiös, wenn sie zur inneren und äußeren Herrschaft über die Welt wird; sie ist irreligiös, wenn sie den Menschen innerlich zum Knechte des Endlichen macht.

## § 2. Grund und Ursprung der Religion.

Die Religion entsteht mit den Vorstellungen und Erkenntnissen, Gefühlen und Willensstimmungen, Übungen und Kundgebungen, deren Inbegriff und Leben sie ist. Wie diese Überzeugung und Willensrichtung nach Inhalt und Form allmählich in lebendigem Wachstum entsteht und sich vom scheinbar einfachen Urkeim eines tiefen geistigen Eindrucks bis zum ausgebildeten Bewußtsein der Wahrheit und Vollkommenheit ausgestaltet, so auch die Religion. Wie beim Naturleben ist auch hier die ganze Entwicklung in dem Urkeim angelegt, — abgesehen von den

Einflüssen, welche das Schicksal und die menschliche Freiheit fördernd oder schädigend ausübt.

Bei der folgenden Darlegung wird der Ursprung der Religion, wie es die Aufgabe der Apologetik erfordert, zunächst nur vom psychologischen und natürlich-geschichtlichen Standpunkte aus erforscht. Diese Betrachtungsweise behält ihre Bedeutung, auch wenn eine übernatürliche Offenbarung Gottes an den Urmenschen erfolgt ist, wie es das Christentum lehrt und festhält.

Der innere Entstehungsgrund der Religion liegt in der vernünftigen und sittlichen Anlage des Geistes. Diese Anlage drängt dazu, an die Vollkommenheit als die höchste Ursache und den letzten Endzweck allen Daseins zu glauben. Weil die Vernunft Vernunft ist, nimmt sie unwillkürlich einen hinreichenden Erklärungsgrund für die Wirklichkeit überhaupt und für das eigene Dasein insbesondere an. Wo dieser Erklärungsgrund der Wirklichkeit zu suchen sei, wie er durch vergleichende Vernunftbildung näher zu denken und zu bestimmen sei, sind Fragen, welche von dem Naturmenschen noch nicht als solche gestellt, aber gleichwohl sofort irgendwie beantwortet werden. Das Bedürfnis einer in sich abgeschlossenen und verständlichen Anschauung drängt zur entsprechenden Ergänzung und Begründung der unmittelbar vorgefundenen Wirklichkeit; es drängt dazu, den hinreichenden Erklärungsgrund möglichst klar und richtig festzustellen und als die wichtigste Wahrheit heilig zu halten.

Weil der Wille die sittliche Anlage zum Guten ist, fühlt er sich bedürftig und verpflichtet, die Vollkommenheit des inneren und äußeren Wesens für sich und das Ganze irgendwie zu erstreben. Es bedarf hierzu keiner ausdrücklichen Unterscheidung der Begriffe von Gut und Böses, Pflicht und Verantwortlichkeit, von Reue und Scham, von Schuld und Befriedigung: es genügen zunächst die lebendigen Eindrücke: mit ihnen und aus ihnen wächst der Gottesgedanke zunächst ohne Namen und Begriff, aber immerhin als geistiger Inhalt heraus. Mit der Geburt des Gottesgedankens in der Seele beginnt der Kampf der entgegengesetzten Einflüsse, von welchen die einen das richtige Wachstum befördern, während andere es vielfältig gefährden.

Es ist das Bedürfnis einer hinreichenden Erklärung und einer wahren Vollendung des gegebenen Daseins, was die Religion zu



allen Zeiten immer wieder aus dem innersten Seelengrund der Menschheit neu hervorbringt: das unvergängliche Bedürfnis der Menschheit nach Wahrheit und Vollkommenheit, nach Befriedigung dessen, was in der Vernunft und im Gewissen allzeit lebendig war und lebendig bleibt. Die Geburtsstätte der Religion ist das Edelste im Menschen, der Geist selber, der vernünftige und sittliche Geist, dessen Erkenntnisanlage der Sinn für die Wahrheit, dessen Gemüt und Wille die Kraft für das Gute und Vollkommene ist. »Gott, mein Gott, zu dir erwach' ich aus dem Dämmerlicht! Aus der Dürre dürstet meine Seele nach dir!« (Ps. 62.)

Unter dem Gesichtspunkt von Wahr und Gut, von Tatsächlich und Begründet, von Berechtigt und Befriedigend wird alles beurteilt, mag die Geistesrichtung des Menschen sein, welche sie wolle. Selbst der einseitigste Positivismus und Agnostizismus verzichtet nicht auf diese ursprünglichsten Maßstäbe und will ihre Anwendung nur deshalb einschränken, um sich nicht vom Ideal der erreichbaren Wahrheit und Vollkommenheit zu entfernen.

Für die psychologische Würdigung der Frage ist es wichtig, darauf hinzuweisen: Alle Erkenntnis und alles (sittliche) Willensleben beginnt mit dem Eindruck, der als unmittelbare Folge der ersten Erfahrung in der Seele entsteht. Diese Erfahrung ist aber sowohl äußere wie innere, sinnliche wie geistige Erfahrung: denn nur durch die innere Seelentätigkeit wird uns die Außenwelt bekannt, und schon die erste sinnliche Wahrnehmung des Menschen war geistig vertieft und durchleuchtet. Mit dem ersten Eindruck von außen erwachte der ganze Mensch mit allen seinen Seelenkräften zu Gott, d. h. er betrachtete und fühlte die ihm gegenständlich gewordene und die damit zugleich in ihm lebendig gewordene Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit und inneren Güte, — wenn auch, ohne innerlich und sprachlich Ausdrücke dafür zu haben. Alles erschien ihm eben unwillkürlich im Zusammenhang mit einem hinreichenden Erklärungsgrund und Endzweck. Der erste Eindruck der Außenwelt und der damit lebendig erwachten Innenwelt war bereits eine Vertiefung durch etwas wie Gott.

Der Gedankeninhalt ist da, wenn auch Begriff und Ausdruck noch fehlen; aber indem er da ist, beginnt sofort, wie beim Keimplasma, eine Unterscheidung, Vergleichung und Verknüpfung,

welche die Fülle des Inhaltes durch innere Gliederung durchsichtiger und dadurch reicher macht, und welche zugleich die Eigenart des Seelenlebens in seinen einzelnen Formen deutlicher hervortreten läßt. Denn in dem ersten Eindruck war Vorstellung und Urteil, Bedürfnis und Vollzug der Schlußfolgerung, Erregung des sittlichen Gefühls der Gebundenheit, der Aufgabe, der Freiheit, der Erhebung zur tätigen Auswirkung und Erfüllung aller Kräfte mit dem Unsagbaren, das die Seele anzog und für sich beanspruchte, noch in ungeschiedener Wechseldurchdringung und Einheit. Aber aus dem Eindruck der Außenwelt, wie seiner eigenen Innenwelt heraus trat dem Menschen ein geheimnisvolles Etwas entgegen, was für Erkenntnis und Gemüt wie Licht und Leben wirkte: weil es eben zur Erklärung und hoffnungsfrohen Kraftbetätigung denknotwendig und Herzensbedürfnis war. Es war das, zu dem der Mensch schließlich sagte: »Du bist der Gott meines Herzens und mein Anteil in Ewigkeit!« (Ps. 72.)

Die Religion wurzelt in der Überzeugung, daß das Dasein des Menschen und der Welt nicht aus nichts und für nichts sei. Der Geist müßte sich selbst verleugnen, wenn er auf den Gedanken verzichten wollte, die gegebene Wirklichkeit sei aus einer wahrhaft hinreichenden Ursache zu verstehen und mit vereinten Kräften einer steten Vervollkommnung und gediegenen Vollendung entgegenzuführen.

Die Geburtsstätte der Religion ist der Geist und die glückliche Notwendigkeit, an Vernunft und Vollkommenheit zu glauben, die fortschreitende Vollendung der tatsächlichen Zustände und des gegebenen Daseins im einzelnen und ganzen zu hoffen und zu erstreben. Der eigentliche Quell und Ursprung der Religion ist das wahrhaft edle und geistige, himmelwärts drängende Verlangen, den wahren Grund und Zweck allen Daseins zu erkennen, diese Erkenntnis in geeignetster Weise zur Vorstellung und Darstellung, zur vollen Überzeugung und Anerkennung zu bringen, sowie die Güter und Kräfte eines wahrhaft vollkommenen Lebens und Weltzustandes zu gewinnen.

In diesem innersten und reinsten Heiligtum der geistigen Natur entspringt die Religion. Mag ihr klarer Quellstrom später auch durch diese oder jene Nebenflüsse anderen Ursprungs getrübt werden: ihr eigenster und eigentlicher Ursprung wird dadurch

nicht in Frage gestellt. Es kann daraus nur die Folgerung gezogen werden, daß nicht alles wahre Religion ist, was sich als solche ausgibt; daß es vielmehr der gewissenhaften Anstrengung bedarf, um das Echte vom Falschen, das Geistige vom Ungeistigen rein zu erhalten bzw. zu unterscheiden.

1. *Beweisgrund. Die innere Notwendigkeit Gottes für Vernunft und Willen.*

Der erste und innere Beweisgrund für unseren Satz liegt in dem wissenschaftlichen Beweis Gottes und des Geistes, der beiden Grundwahrheiten der Religion. Wenn der Glaube an Gott und ewige Vollendung die Grundwahrheiten der Religion enthält, so ist der Ursprung für beide derselbe: denn die Religion ist ihrem Wesen zufolge Gotteserkenntnis und Gottesliebe, — um in dieser Erkenntnis und Liebe die Wahrheit und Vollkommenheit mit allen Kräften zu gewinnen. Folglich wird der vernünftig-sittliche Ursprung der Religion aus dem innersten Wesen und Bedürfnis des Geistes erwiesen, indem der wissenschaftliche Beweis geführt wird, daß die Wirklichkeit ein unerklärtes Rätsel bleibt, wenn nicht Gott als ihr Erklärungsgrund und als ihr Endzweck angenommen wird, sowie daß ein wahrhaft befriedigender Daseinszustand nur durch die sittliche Gottverähnlichung und die selige Gottvereinigung zu erzielen ist. Nur der persönliche, selbstwirkliche, unendlich vollkommene und überweltliche Gott ist geeignet und hinreichend, um die gegebene Wirklichkeit wahrhaft zu begründen und zu erklären, sowie wirksam zu ergänzen und zu vollenden, kurzum um das Dasein verständlich und zweckvoll zu machen. Wenn Gott als Erklärungsgrund das Dasein und die Beschaffenheit der Welt verständlich machen soll, so muß er vor allem sein eigenes Dasein und Wesen hinreichend verständlich machen, so daß die Annahme einer anderen, von Gott verschiedenen Ursache entbehrlich ist. Gott muß also Selbstwirklichkeit oder wesenhafte Selbsttat sein, die durch sich selbst und in reinster Tätigkeit ewig bestehende Vollkommenheit.

Der Ausdruck »Selbstursächlichkeit« sollte und soll genau das bedeuten, was Janssens O. S. B. als den Sinn des Actus purus angibt: id est summa intellectio atque volitio, primario sui ipsius, secundario omnium aliorum entium, quae vel mere esse possunt vel insuper sunt. (Summa Theol. I, 241. Friburgi 1900.) Es ist dieselbe Vollkommenheit, welche den Gottesnamen: Jahwe: »Ego sum qui sum« nach Janssens auszeichnet. Perfectius exprimit

Deum: »Qui sum«, quam Ens a se, sive Ens necessarium. Porro quum ille actus infinitus infiniti esse sit intellectio et volitio infinita, et quidem primario et necessario circa semetipsum, iam nomen »Ego sum qui sum« idem ostenditur ac, »Ego sum dicens me et amans me«. Unde vides quantopere nomen proprium Dei, naturali via quaesitum, conducat ad mysterium ipsius Trinitatis; at nonnisi velamine tectum, quum relationes reales ad intra ex hac intellectione et voluntate ortae (contra p. 236) nondum appareant nec apparere possint; ibi enim iacet mysterium rationi cum ante revelationem tum sub revelatione impervium (l. c. 513). Der Vorzug des Gottesnamens Ego sum qui sum liegt nach Janssens darin, daß er als Grundbestimmung der Gottheit die Lebendigkeit, Tätigkeit und das Selbstgenügen Gottes hervorhebt. Das war auch mein leitender Grundgedanke, wenn ich dem Esse gegenüber das Agere hervorhob: nicht als das Frühere gegenüber dem Späteren, sondern als das Volle und Ganze gegenüber dem Unvollständigen und Abstrakten. Die intellectio et volitio infiniti schließt selbstverständlich das Sein und die Wirklichkeit ein, wie ich ausdrücklich hervorhob. Mir genügt durchaus die identitas perfecta τοῦ agere et τοῦ esse divini: worin Janssens p. 239 die richtige Formel findet.

De nomine Qui est, optime S. Hieronymus: »Qui est, misit me ad vos. Num quid solus Deus erat et caetera non erant? . . . Quomodo nomen commune substantiae sibi proprium vindicat Deus? Illa, ut diximus, causa, quia caetera ut sint, Dei sumpsere beneficio; Deus vero qui semper est nec habet aliunde principium et ipse sui origo est suaeque causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere quod subsistit.« In cap. 3 ad Eph. Migne P. L. 26, 520. So Janssens l. c. 514.

Um jedes Mißverständnis auszuschließen, übersetze ich den Begriff der positiven Aseität, wie ihn Janssens vertritt, den actus purus als die intellectio et volitio infinita, mit dem deutschen Wort: Wesenhafter Wahrheitsgedanke und Vollkommenheitswille, wesenhafte Selbsttat, ewiger Selbstgedanke und Selbstwille.

Die ganze Entwicklung und scharfe Hervorhebung dieses Begriffs als der Grundbestimmung im Gottesbegriff wurde notwendig, weil in der neueren und neuesten Religionsphilosophie der grundsätzliche Einwand gegen alle Gottesbeweise geltend gemacht wurde: Durch die Annahme eines Gottes werde nichts anderes gewonnen als ein neues theologisches Rätsel außer dem kosmologischen Rätsel.

Pesch fordert für die Hervorhebung dieser göttlichen Vollkommenheit den Ausdruck »Selbstwirklichkeit« und fügt bei: »Alle katholischen Theologen lehren, daß Gott seine eigene Selbstwirklichkeit ist.« (Theol. Zeitfragen I, 1900, p. 158, 160.) Den Ausdruck »Selbstverwirklichung« lehnt Pesch ab; ich weiß nicht, ob er damit auch die summa intellectio et volitio infiniti, die activitas aeterna entis necessarii, den tertius gradus aseitatis, ablehnen will, für den Janssens eintritt.

Spinoza setzt die Aseität schon im untersten negativen Sinne mit causa sui gleich: Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam sive id cuius natura non potest concipi nisi existens. (Ethica I, 1.)



Was den Ausdruck »Ursache« betrifft, so ist er im Deutschen der aller-einfachste, allgemeinste und unverfänglichste: er entspricht dem Kausalgesetz, insofern es für das tatsächliche Sein einen hinreichenden Erklärungsgrund fordert, nicht bloß für einen bestimmten Gedankeninhalt. Die Scholastik hatte Bedenken gegen den lateinischen Ausdruck *causa*, nicht aber gegen den von den griechischen Kirchenlehrern auf das innergöttliche Leben angewandten Ausdruck *αἰτία*. Was für die griechische Sprache recht ist, ist auch für die deutsche Sprache billig, zumal sie für die philosophischen Begriffe viel geeigneter ist als die lateinische. Jedenfalls darf man den deutschen Ausdruck »Ursache« nicht aus dem Grunde verpönen, weil man Bedenken gegen das lateinische Wort *causa* (von *caveo*) hat.

Falls der lateinische Ausdruck *causa* bzw. *causa sui* wirklich an sich Bedenken einflößen könnte, so gilt von vornherein als selbstverständlicher Grundsatz, daß alle Begriffe, welche zur Bestimmung des göttlichen Wesens gebraucht werden, nicht bloß extensiv, sondern auch intensiv ins Unendliche gesteigert und von allen Bedingtheiten und Mängeln gereinigt werden müssen: kein einziger kann ohne diesen Vorbehalt auf Gott übertragen werden, nicht einmal die Begriffe Sein, Wesen, Persönlichkeit, Wahrheit, Erkenntnis, Wille, Heiligkeit. Wenn also die Mängel der empirischen Ursächlichkeit abzustreifen sind, so ist dies nichts Besonderes.

Die Offenbarungs- und Kirchenlehre gebraucht sogar den Begriff »Zeugung« vom Verhältnis Gott-Vaters zum ewigen Worte: und doch bedeutet Zeugung zunächst eine ganz naturalistische Art der Ursächlichkeit.

Das Wort »Ursache« ist seiner Etymologie zufolge ganz vorzüglich geeignet, um die dabei gemeinte Vollkommenheit ohne bedenkliche Nebengriffe zu bezeichnen: das Enthalten, Erklären und Begründen mittelst innerlicher und selbstbestimmter Tätigkeit. »Gott ist das wesenhafte Leben, das sich selber wirkt«, lehrt Gregor von Nyssa. C. Eunom. 12 (II 1033 c.).

Man sagt: »Die Ursache habe eine von ihr wesensverschiedene Wirkung.« — Das ist keineswegs irgendwie im Ausdruck selber begründet. Die gesamte Philosophie des orientalischen wie abendländischen Monismus stellt vielmehr den geradezu entgegengesetzten Grundsatz auf: »Ein Ursächlichkeitsverhältnis sei überhaupt nur denkbar, wenn Wesenseinheit zwischen Ursache und Wirkung bestehe.« — Offenbar ist dafür die Erwägung maßgebend, daß der Übergang der Kraft von einem Wesen auf ein ganz anderes Wesen eine bedenkliche Schwierigkeit sei. Jedenfalls entscheidet der Ausdruck »Ursache« aus sich selbst von vornherein gar nichts darüber, ob die Wirkung von der Ursache wesensverschieden sei oder nicht. Der Ausdruck »Selbstursache« schließt indes ausdrücklich die Annahme einer Wesensverschiedenheit aus.

Der Gottesbegriff des wesenhaften Selbstgedankens und Selbstwillens ist ebenso unentbehrlich, insofern Gott als Endzweck und höchstes Gut für die Welt und den Menschen betrachtet wird. Denn Urbild und Idealprinzip der Sittlichkeit kann nur ein Wesen sein, das seine Vollkommenheit nicht unabhängig von

seiner geistigen Willenstätigkeit besitzt, sondern ganz und gar durch seine Selbsttätigkeit. Ebenso kann das Ideal der Seligkeit und der seligen Vollendung nur in einem Geistesleben gefunden werden, das — unbeschadet seiner ewigen Vollkommenheit — in geistiger Tatkraft und fruchtbarer Hervorbringung aufgeht, das einen der Ewigkeit ebenbürtigen Lebensinhalt in sich selber vollbringt. Wenn die Welt nicht als der wesentliche Lebensinhalt Gottes angenommen werden darf, so muß eben die göttliche Vollkommenheit selber dieser wesentliche Lebensinhalt seiner ewigen Tätigkeit sein, die bei Gott wesenhafte und darum reinste Tätigkeit (*actus purissimus*) ist.

Wie die Philosophie, so ist die Religion die Frucht aus der Stellungnahme des Geistes gegenüber der Welt, als dem Inbegriff aller endlichen und zeitlichen Wirklichkeit. Dadurch wird im Geiste die Frage nach dem Erklärungsgrund und Endzweck der tatsächlichen Wirklichkeit angeregt.

Je reiner und schärfer der rein tatsächliche Charakter der gegebenen Wirklichkeit hervorge stellt wird, je mehr der phänomenale und fließende Charakter der Erfahrungswirklichkeit dargetan wird, desto unabweisbarer wird in Philosophie und Religion die Frage nach dem wahren Sein, nach dem, was im nächsten und dann im voll hinreichenden Sinne der innere Grund aller Erscheinungen, und was die wirkende Ursache in allen Veränderungen und Vorgängen sei. Je mehr die Tatsächlichkeit exakt als eine Fülle von Zuständen und Folgeverhältnissen dargetan wird, desto dringender wird die ursächliche Erklärung. In diesem Sinne hat keine Kritik den Begriff des Wesens und der Kraft abgetan. Nur ein Wesen hinter den Erscheinungen, eine Kraft hinter den Vorgängen hat sie als unbrauchbar abgetan. Das Wesen ist der innere Einheitsgrund der verschiedenen Eigenschaften, Wirkungsweisen und Beziehungen: können wir denn bei der einfachen Tatsache der Zusammengehörigkeit der verschiedenen Eigenschaften stehen bleiben? Diese Zusammengehörigkeit muß doch einen inneren Grund haben! Das ist eben das Wesen. — Die hinreichende Ursache ist nicht das gesetzmäßig Vorangehende, sondern die hervorbringende und enthaltende Tat gegenüber dem von ihr hervorgebrachten und in ihr enthaltenen Tatbestand. Insofern ist und bleibt die Frage nach Tatsache und Ursache von allem die Grundfrage.

Im wesentlichen stimmt diese unsere Bestimmung mit Max Müllers Endergebnis überein. Religion ist ihm zufolge die Anerkennung des Unendlichen unter irgend welchen Erscheinungen, so daß es bestimmend auf die sittliche Gesinnung und das sittliche Handeln einwirkt. Das Unendliche wird eben in allen Erscheinungen unwillkürlich mitgedacht, weil die Einzeltatsachen

der (vom Kausalgesetz beherrschten) Vernunft weder extensiv, noch intensiv genügen, indem sie ihr als vereinzelt, unverständlich, unbegründet, unselbständig, zwecklos und bruchstückartig erscheinen. Darum bedarf alles Endliche im einzelnen wie in seiner Gesamtheit der Ergänzung und Begründung durch das umfassende und hervorbringende Unendliche oder Vollkommene, Selbstständige, Selbstgenügende und Selbstverständliche. Jede Eigenschaft Gottes bedeutet eine eigentümliche Notwendigkeit für Vernunft und Willen, im Interesse der Wahrheit und Vollkommenheit einen Allwissenden, einen Allmächtigen, einen Ewigen, einen Allherrschenden anzunehmen.

Es ist eben eine unwillkürliche Wirkung des Kausalgesetzes: alles Tatsächliche muß als verständlich angenommen werden; ist es nicht aus sich selber verständlich, auch nicht in der Gesamtheit alles Einzelnen oder im Weltzusammenhang, so muß es eben dadurch verständlich gemacht werden, daß es als Geschöpf und Abbild des Unendlichen, als Anlage und Verpflichtung für das Unendliche aufgefaßt wird. Unter der unwiderstehlichen Macht des Kausalgesetzes schreibt Häckel und der Monismus überhaupt dem Stoff oder dem Universum sofort Ewigkeit oder Unendlichkeit zu, d. h. die Identität von Wesen und Dasein.

Alles fordert einen hinreichenden Grund, insofern es etwas ist: die inhaltliche Wesensbeschaffenheit, das tatsächliche Dasein, sei es für das Entstehen oder das ewige Bestehen, das Denken und Erkennen, wie das Wollen und Wirken: das ist die unaufhörlich wirkende Triebkraft in der vierfachen Wurzel des Ursächlichkeitsgesetzes für die subjektive Innenwelt, wie für die objektive Außenwelt: alle drängen das Denken und Wollen zu Gott als der unendlich vollkommenen und darum anbetungswürdigen Erfüllung aller vier Forderungen in seinem ewigen selbstgenügenden Geistesleben. Denn nur die Tätigkeit ist erklärend.

Es war eine richtige Empfindung, urteilt Max Müller, wenn die Naturerscheinungen dem Menschen der Urzeit nicht als selbstverständlich, sondern als erklärungsbedürftig vorkamen. Sie wurden dadurch zum Nachdenken und zur Schlußfolgerung auf eine tätige Macht veranlaßt, die in all dem wirksam war. »Wir dürfen nicht denken, daß diese alten Beobachter und Benenner der Natur nicht zwischen diesen Erscheinungen als bloßen Erscheinungen und den aktiven Prinzipien, die schon durch ihre Sprache gefordert wurden, unterschieden hätten. Die Namen, die diesen Erscheinungen gegeben wurden,

waren in Wirklichkeit die Namen von Nooumena, von unsichtbaren Mächten. Mit Zeus, Jupiter und Diaush pitā im Sanskrit war nicht der tote Himmel gemeint, es waren, jedenfalls zu Anfang, Namen für ein aktives Prinzip in, hinter oder über dem Himmel. Es waren maskulinische Namen, nicht neutrale. Sie stellen den ersten Versuch dar, das Unendliche zu erfassen, das allen unseren der Endlichkeit angehörenden Wahrnehmungen zugrunde liegt, und das Übernatürliche, insofern es sich im Natürlichen äußert, zu benennen.«  
 ... Es bestand eine Art Notwendigkeit der Entdeckung Gottes in der Natur, dann im objektiven Geiste, dann in der eigenen, innersten, geistigen Würde und Persönlichkeit. »Wenn der Mensch einmal vorhanden war, so wie er ist, natürlich nicht als tabula rasa, sondern als begabt mit Vernunft und Sprache und ausgerüstet mit den sogenannten Verstandeskategorien, und wenn ferner die Natur vorhanden war, so wie sie ist, nicht als ein Chaos, sondern als ein Text, der sich konstruieren läßt, so war die physische Religion... unvermeidlich... Bald erkannte man, daß diese verschiedenen aktiven Prinzipien in Wirklichkeit ein und dasselbe verrichteten, mochte ihre Gegenwart im Himmelsgewölbe, in der Sonne, im Feuer oder im Sturmwind wahrgenommen werden. Daher wurden die verschiedenen Namen dieser aktiven Prinzipien, der Devas oder der Glänzenden... von den tieferen Denkern als Namen eines einzigen allmächtigen Agens erkannt, der... der Herr aller geschaffenen Wesen war, weshalb er Pragâpati hieß, der universale Wille, als welcher er Brahman genannt wurde, und schließlich das ewige Selbst der objektiven Welt, als erkannt durch das Selbst der subjektiven Welt, der Atman der Vedantaphilosophie.« (Physische Religion. Leipzig 1892. p. 326. 327. Vgl. 318 sq.)

## 2. Beweisgrund. Aus der inneren Begründung der geschichtlichen Religionen.

Der zweite Beweisgrund, wodurch der vernünftig-sittliche Ursprung der Religion aus dem Wesensbedürfnis des Geistes erhellt, ist geschichtlicher Natur und geht von dem tatsächlichen Grundcharakter der Religionen aus. Es ist wiederum das Bedürfnis der Vernunft und des Gewissens nach einer hinreichenden Wirk- und Zweckursache des Daseins.

Wenn wir wissen wollen, welches der Entstehungsgrund der Religion ist, so müssen wir die Frage aufstellen: Was hat die Menschheit dazu angetrieben, den Gottesgedanken zu bilden, an eine Gottheit zu glauben und ihr Verehrung zu erweisen?

A. Die ältesten und unmittelbarsten Urkunden hierfür sind unzweifelhaft die Namen, mit denen man die Gottheit bezeichnete. Wenn sich nun ergibt, daß die Gottesnamen mit den Mitteln der sinnbildlichen Sprache das Ursächliche, das Prinzip, die Tätigkeit oder Selbsttätigkeit, die Kraft und Schönheit, den Urquell



der Klarheit für die Welt und das Denken in den Gottesnamen zum Ausdruck bringen, so sind sie unabweisbare Zeugen dafür, daß das Bedürfnis der Vernunft nach einer erklärenden Ursache zum Gottesglauben geführt hat. Dies war der Grund, um dessentwillen man einen Starken (El, Iu) annahm, einen Leuchtenden (Dyaus, Dyu-pitar) oder Vater Asura = der Ewige, Lebende; Himmel-Vater, als Himmel allumfassend, als Licht das Vollkommenste und Schönste; denn die Ursache muß beide Vorzüge haben, um ihre Wirkung innerlich zu umfassen und durch Tätigkeit hervorzubringen. Die Ursache des Seins muß in der Tat Deva oder Asura sein, Licht und Leben, inneres Denken und Wollen. »Der Himmel (Dyaus) war der erste Gedanke«, lautet die Antwort des Brahmanen auf die Frage nach dem ersten Gedanken (der Menschen). Brahma ist die selbstursprüngliche Willensmacht; Atman der tiefste Lebensgrund im Ich. Agni, der Bewegliche, Eilende, Lebendige = das Feuer, das wirkende Licht; zugleich glänzend, also Deva, wie der griechische Apollo, der chaldäische Bilu, der römische Merkur, der germanische Odin, der ägyptische Ra. Varuna ist der Allumfassende oder (nach A. Ludwig) der Wollende, der Herrscher. Die Asura heißen Söhne (Inhaber) der Aditi, d. i. der Grenzenlosigkeit und Schrankenlosigkeit sowohl im metaphysischen wie im geistig-sittlichen Sinne, im Sinne der Unendlichkeit wie der Schuldlosigkeit oder Heiligkeit.

Die persische Religion bringt die Idee der Unendlichkeit in dem Urgrund Zervan Akarana, der unendlichen Zeit, die Idee der geistigen Vollkommenheit in Ahura-Mazda (Himmel, Licht und Wissen: M. Müller) der ewigen Weisheit, bezw. in dessen Namen Çpento-Mainyu, Heiliger Geist, zum Ausdruck, wozu als drittes Prinzip das Schöpfungswort Ahuna-vairya (Honover) kommt. Der persische Gottesbegriff erhebt sich in dem zwanzigsten Gottesnamen der Yasht zu der Bestimmung: »Ich bin, der Ich bin, Mazda.« (cf. M. Müller, Theosophie p. 51—54.) — Leben, Wahrheit und Heiligkeit sind die Zielgüter, welche die Religion des Mazdeismus erstrebt: als die Mittel dazu lehrt sie die Fruchtbarkeit, die Reinheit (vom Bösen und Trügerischen), die Tatkraft und Kulturarbeit. Der Kampf und Sieg über Lüge und Finsternis im Dienste Ahura-Mazdas ist der Endzweck der

Religion. — Der assyrische Urgott Assur, Asur oder Ansar, »alles, was oben ist«, der südarabische und westsemitische Urgott Astar, Athar, weiblich Istar, vielleicht auch der germanische Gottesbegriff der Asen (gegenüber den Riesen) hängt wohl mit Asura oder Ahura zusammen.

Die Tiefe und die geheimnisvolle Verborgenheit ist ein Gesichtspunkt, unter dem die ewige Ursache vom ägyptischen Denken erfaßt wurde: Tum, die im Urstoff verborgene Urkraft, später ein Beiname von Amun-Ra; Nun und Nut oder Neith, der Selbsterzeuger; ähnlich Nutar; Chebra der Selbstgewordene und Selbstseiende; Un-nefer, das gute Wesen; Phtah, der Bildner oder Eröffner; Chnum oder Kneph, der Baumeister; Su, der Erheber des Obern vom Untern; Sebak, der Zusammenfüger; Thot, der Bemesser, der Gedanke. Die Ursächlichkeit vollzieht sich durch Scheidung und Unterscheidung; daher ist Gegensatz und Gedanke ein Prinzip, anderseits auch Verbindung und Liebe. Sie zeigt ferner die Unterschiede des Zeugens, des Empfangens und der Geburt in dem Urgrund selber: Usiris, Isis, Har, sowie alle ähnlichen Triaden. Die Gottheit ist der ägyptischen Religion zufolge das Urwesen, »das von Wahrheit (oder Gerechtigkeit) lebt«; die doppelte Wahrheit oder Gerechtigkeit (Maat) ist das die Welt regierende Gesetz in der unteren und oberen Welt, in Beweggrund und Tat, in Lohn und Strafe. Sie ist auch die beste Opfergabe, das Vorbild des Lebens, der Weg, auf dem man zur Anschauung des Lichtes (Ra) im Jenseits gelangt.

Im chinesischen Religionssystem sind es die ursächlichen Mächte, welche als Erklärungsgründe der Wirklichkeit die höchste Bedeutung beanspruchen: die Prinzipien Yang (zeugende Kraft), Yn (empfangende Materie), und der Mensch (Jin) oder die Persönlichkeit: also Vernunft, Masse, Persönlichkeit. Der Gottesname Schang-ti, »der obere Herr«, sowie Tien, »der Einzige und Große«, weisen auf die ursächliche Erhabenheit und Herrschermacht hin; ebenso Thian-ming, die himmlische Schicksalsbestimmung. Tao, die Vernunft, das Gesetz, der Logos, galt immer als göttliches Prinzip; durch Laotse wurde dieser Gottesbegriff in die Mitte gestellt. Tao bedeutet zugleich das Ideal der gesetzmäßigen Harmonie, das durch die Religion in allen Beziehungen verwirklicht werden soll.

Die römische Religion gab dem Himmel-Vater, Dyupitar = Jupiter, den Beinamen Optimus Maximus: Güte und Macht, innere und äußere Vollkommenheit befähigen allein zur schöpferischen Ursächlichkeit. Janus initiator, der ursächliche Weltgrund ist der Ursprung der Wirklichkeit, der Inbegriff der Anfänge, wie Jupiter der Inbegriff des Höchsten, des Vollkommenen, des Seienden überhaupt. Saturnus, der Inbegriff aller Samenkräfte; Minerva, die bemessende Gedankenkraft, und Mars, der unaufhaltsame Lebensdrang, sind die Schöpfungsmächte in der Gottheit. Die Schicksalsgewalt behauptete sich wie fast überall selbständig in der Fortuna; ebenso die geheimnisvolle Fruchtbarkeit der Natur und Begierde in der Allmutter Venus.

Varro erklärte die samothrakischen Mysterien inbezug auf Jupiter, Juno und Minerva als den Kultus der Ursache, die als Ursachentrieb des Gehens und Zeugens in Jupiter, als empfangende Ursache in Juno, als vorbildliche in Minerva erscheine. (Augustinus, De civ. Dei 7, 28.)

B. Wie sich die Idee der Gottesnamen als eine Abwandlung der alleserklärenden Weltursächlichkeit darstellt, so ist das Ziel der Religionen die Herbeiführung eines vollkommenen Welt- und Lebenszustandes. Das ist der gemeinsame Grundgedanke; mag auch die nähere Bestimmung und die jeweilige Vorstellung so verschiedenartig sein wie die im Menschen wirksamen Triebe, wie die Charaktere und Schicksale der Völker, wie die Entwicklungsgänge ihrer geschichtlichen Kulturbildung. Sogar in der mythologischen Phase erwartete man von den Göttern als letztes und höchstes Gut die Gabe der Unsterblichkeit.

Ebenso verschieden sind die Mittel, die das Ideal herbeiführen sollen: Mystik, Gnosis, Ascese, Kultus, Sittlichkeit, Kulturarbeit, Kinderzeugung wie Enthaltsamkeit. Der Brahmanismus erstrebte die geistige Rückkehr ins Urwesen auf dem vierfachen Wege der hl. Lehre, der Gesetzeserfüllung, des Opfers und der Weltentsagung; der Buddhismus das Verwehen der Persönlichkeit und die Erlösung von der Wiedergeburt durch die Abtötung aller Begierden; die ägyptische Religion die selige Anschauung des reinen Lichtes bei Ra durch die Erfüllung der doppelten Gerechtigkeit; die persische Religion Zarathustras sah das Ideal in der Verwirklichung des guten Lichtreiches durch Kampf gegen

Finsternis und Lüge, durch tatkräftige Pflege der Wahrhaftigkeit und des Lebens; die germanische Religion in der vollkommenen Sühne aller Schuld und dem inneren Sieg der Gerechtigkeit bei Göttern und Menschen; die römische Religion in der ewigen Weltherrschaft des Besten und Größten, des römischen Jupiter Capitolinus; die chinesische Reichsreligion des Confutse ebenso in der Verwirklichung der Vernunft, des Tao, der Harmonie im himmlischen Reiche auf Erden; Laotse hingegen in der innerlichen Hingabe an den ewigen Tao. Die eschatologischen Hoffnungen aller Religionen wollen in ihrer Weise das Ideal der Seligkeit, der Vollkommenheit, der Gerechtigkeit verkünden und herbeiführen, jenes Ideal, durch welches dem Bedürfnis Befriedigung ward, das nach Max Müller die Wurzel jeder Religion ist: »Es fehlt mir etwas«, d. h. das Vollkommene.

»Es gibt keine Religion, oder wenn es eine gibt, so kenne ich sie nicht, die nicht sagt: ‚Tue, was gut ist; meide, was böse ist!‘ Es gibt keine, die nicht das enthält, was Rabbi Hillel die Quintessenz aller Religion nannte, die einfache Ermahnung: ‚Sei gut, mein Sohn!‘ Das mag uns als ein kurzer Katechismus erscheinen: allein wenn wir hinzufügen: ‚Sei gut um Gottes willen!‘ so haben wir fast das ganze Gesetz und die Propheten.« (Religionswiss. 4, p. 207.) Wir brauchen einen Lebensinhalt, der nicht versiegt.

Freilich sind die Vorschriften der Religionen nicht bloß sehr verschieden, sondern auch vielfach verkehrt, ja unsittlich; allein nur deshalb, weil eben das Ideal der Vollkommenheit und die Mittel zu dessen Verwirklichung sehr verschieden aufgefaßt wurden. Aber dem Ideal der Vollkommenheit wollen sie alle dienen; alle Gebote werden unter dem Gesichtspunkt des idealen Zieles, des jeweiligen höchsten Gutes geltend gemacht. Diese Verschiedenheit der Auffassung kommt auch in derselben Religion zu verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Geistesrichtungen, bezw. in den Konfessionen und Häresien zum Ausdruck. Je nach dem einseitig maßgebenden Gesichtspunkt wird für den einen wertlos oder schädlich, was für den anderen als höchst verdienstlich gilt: so die »guten Werke«, die Fürbitte, die Heiligenverehrung, die Reliquienverehrung, die Weihungen, der Kultus, das Priestertum und die Sakramente, die Ascese, der Cölibat, die Kirchengebote, die Autorität. Andererseits erscheint diesen als Gefahr, was jenen als das Höchste gilt, wie etwa die geistige Selbständigkeit mit ihren Mühen, Gefahren und Segenswirkungen.



Die Vergleichung der Religionen in der Auffassung des Urgrundes und Endzweckes der Wirklichkeit findet gerade hierin den Maßstab ihrer relativen Wahrheit oder Unwahrheit. Je mehr nämlich alle Religionen darin übereinstimmen, daß sie die Wirklichkeit auf ihren eigentlichen Grund und Zweck zurückführen, desto weiter gehen sie auseinander in der Art und in dem Grad, wie sie dieser Aufgabe gerecht werden. Daraus erhellt dann ihr geistiger und sittlicher Wert.

C. Nicht der Zweck des Daseins allein, sondern dessen Grund und Zweck erscheint bei geschichtlicher Betrachtung der Religionen als ihr geistiger Inhalt. Nicht die zweckursächliche Deutung und Ordnung der Dinge und Ereignisse erschöpft das religiöse Interesse: die kausale Erklärung und das Verständnis der Wirklichkeit im ganzen und einzelnen aus wirkursächlichen Schöpfungsmächten ist der Religion ebenso wesentlich. Die kosmologische Welterklärung bildet eben die unentbehrliche Voraussetzung für die teleologische Weltauffassung. Die göttlichen Mächte können die Wirklichkeit nur dann zweckvoll regieren, wenn sie für deren Einrichtung und Verlauf von ursächlicher Bedeutung sind. Es geht also nicht an, der Religion einseitig die Frage nach dem Zweck der Dinge zuzuweisen und im Gegensatz dazu in der Frage nach der Wirkursache den Grundcharakter der Wissenschaft oder insbesondere der Naturwissenschaft zu erblicken. Nur darin liegt ein charakteristischer Unterschied, daß die empirische Forschung den unmittelbaren Kausalzusammenhang erforscht, wie er sich in der gesetzmäßigen Aufeinanderfolge der einzelnen Zustände darstellt, während die Religion auf die wahre und vollhinreichende Ursache hindrängt, sogar mit Übergehung der nächsten Ursachen. In der höchsten und hinreichenden Wirkursache der Welt ist indes zugleich das höchste Gut und die zweckursächliche Weltregierung miterreicht. Darum ist Grund und Zweck des Lebens das Anliegen und die Kraft der Religion.

Wäre keine Überzeugung vorhanden, daß die Gottheit der wirkursächliche Grund der Wirklichkeit sei, so hinge der Glaube an einen guten Weltzweck und eine zweckursächliche Schicksalsfügung im leeren. Es ergibt sich dies auch aus der Würdigung der verschiedenen Gedankenrichtungen, nach denen Max Müller

die Religionen unterscheidet als physische und kosmologische, als anthropologische und als psychologische: je nachdem die Weltbetrachtung mehr in die räumliche Außenwelt oder in die zeitliche Vergangenheit oder in die geistige Innerlichkeit geht.

»Die historische Entwicklung des Begriffs des objektiven Unendlichen suchte ich in meinen Untersuchungen über die physische Religion zu verfolgen, . . . des subjektiven Unendlichen in denen über anthropologische Religion, während dieser letzte Band dem Studium der Entdeckung der Einheit des objektiven Gottes und der objektiven (Unendlichkeit in der) Seele, welche den endgültigen Abschluß aller Philosophie bildet, vorbehalten blieb.« (Theosophie 1895 p. VII sq.)

Bei der physischen Religionsauffassung ist die Betrachtungsweise mehr kosmologisch und auf die Außenwelt gerichtet, die sich im Raume, dieser Kategorie unseres Wahrnehmungsinhaltes ausbreitet. Der Geist sucht den Erklärungsgrund oder die Ursache im Allumfassenden, im räumlich Unendlichen, diesem Sinnbild des allumfassenden Gedankens oder Weltplanes. Alles, sei es noch so groß, wird von einem Größeren umfaßt; also wird es durch dasselbe bedingt. Der letzte Grund kann demnach nur das Allumfassende sein, das selber von nichts mehr umfaßt zu werden braucht, weil es von sich selber vollkommen umfaßt, durchdrungen und getragen wird. Diesen Vorzug hat nur die geistige Ursächlichkeit. Allein der allumfassende Himmel ist deren großartigstes Sinnbild, zumal da die Weltbetrachtung zuerst nach außen gerichtet ist.

Die anthropologischen Religionen entstehen aus einer Weltbetrachtung von mehr geschichtlicher Art, welche den Erklärungsgrund auf der Bahn der zeitlichen Aufeinanderfolge und Abhängigkeit zu erforschen sucht. Die Zeit ist jene Kategorie, welche den Erkenntnisakten ebenso eigentümlich ist, wie der Raum dem Wahrnehmungsinhalt. Das Ursächliche ist das Zeitlichfrühere, das Ältere, das Ursprünglichere; es ist also in der Vergangenheit zu suchen: allerdings nicht in dem Vergänglichen, das vorangegangen ist, sondern in dem Ewigen, das auch in der Vergangenheit war, ohne mit ihr zu vergehen. Auch die Zeit bedarf ja der Erklärung; denn sie ist die Daseinsweise des Bedingten. Wie die Kategorie der Zeit besonders aus der Aufeinanderfolge der innerlich-geistigen Zustände und Tätigkeiten erfaßt wird, so hat die geschichtliche Weltauffassung besonderes Interesse an den

geistigen Mächten, am Menschen, an den Ahnen, den Gesetzgebern und Herrschern der Vorzeit: die Herrscherwürde eignet ja aus inneren und äußeren Gründen den Älteren; darum verklären sich die abgeschiedenen Herrscher und Vorfahren zu Göttern: die Gottheit ist eben das Älteste und Ursprünglichste, vor dem nichts ist, das selber allem vorangeht. Animistischer Ahnenkultus und Mythologie sind demnach die besonderen Erscheinungsformen der anthropologischen Religion. Der Euhemerismus fehlte nur dadurch, daß er diese Formen ausschließlich ins Auge faßte.

Aber es ist auch die Überlegenheit des Geistes, der Autorität, des Gesetzes, der Überlieferung, der objektiven Geistigkeit, Wahrheit und Weisheit, Sittlichkeit und Pflicht, welche dabei zum Gegenstand der Verehrung und Vergöttlichung wird. Die Gottheiten, welche dieser Geistesrichtung ihre Bedeutung verdanken, treten im Kultus und in der Volksreligion viel mehr hervor. Sie sind die beliebtesten und populärsten Verehrungswesen, weil sie wegen ihres menschlichen Grundcharakters der Volksseele menschlich näher stehen als die hohen Naturgottheiten, welche zur Welterklärung, daher in der Priesterreligion und Theologie mehr Bedeutung haben. Dazu kommt, daß dieselben als persönliche Einzelwesen Bedürfnisse haben und empfinden, also der Beeinflussung zugänglich sind. Auch sind sie jenseits der Erfahrung und lassen der Phantasie und Legendenbildung viel mehr freies Spiel als die in der Natur wirksamen Gesetze und Gottheiten. Je mehr die Priesterreligion den Einfluß der Volksreligion erfährt, desto mehr Bedeutung gewinnen auch in ihr diese anthropologischen und spiritistischen Verehrungswesen: eine Erscheinung, welche schon in den großen Kulturreligionen Chinas, Indiens, Ägyptens zu beobachten ist. Die Vermenschlichung ist darum eine Erscheinungsform späterer Entwicklungsstadien, wenn die Priestertheologie infolge des Vorherrschens rein traditioneller Fortpflanzung an geistiger Bedeutung verlor und infolgedessen allzusehr unter den Einfluß der populären Religionsinstinkte geriet.

Die dritte Klasse bilden nach M. Müller die psychologischen Religionen. M. Müller nimmt als psychologische Religionen nur jene an, welche die Einheit des objektiven und des subjektiven Geistes zur Geltung brachten. Ihm bilden die physische und die anthropologische Religion die beiden Pfeiler,

welche durch die psychologische Religion wie durch den überwölbenden Bogen verbunden werden, und zwar zum wahren Tempeltore der Zukunftsreligion. Semitisches und arisches Denken werde darin vereinigt; diese Vereinigung verbürge dem idealen Christentum seine Stärke für Herz und Verstand. (Theosophie VIII. sq.)

Es ist die Richtung in die Tiefe des eigenen Wesensgrundes, der geistigen Innerlichkeit, aus der das Ich in selbstmächtiger Ursprünglichkeit dem betrachtenden Denken begegnet. Wenn die Ursache als das Selbständige, Selbstmächtige, als freie Selbstbestimmung, als Kraftquell gedacht werden muß, so eignet sich dieser innerliche Wesensgrund ganz vorzüglich als Typus der Ursächlichkeit: das Innerliche, das Selbstbewußte, Selbstmächtige wird als Prinzip, als göttlicher Urgrund der Wirklichkeit erkannt: dort findet sich die Einheit, welche die Vielheit der Gegenstände denkend und wollend hervorbringt, enthält und festhält, ohne sich selber in diese Vielheit zu verlieren oder in eine Vielheit aufzulösen; dort ist die Macht, welche alles nach dem Maßstab des Wahren und Guten beurteilt. Solcher Art waren die Gedankengänge, welche in den tieferen Religionen zur mystischen Gottesidee führten, die im Brahmanismus den Atman, das innerste Ich, als das Urwesen zum Mittelpunkt des religiösen Lebens machten. Dort geschah dies mehr in pantheistischem Sinne; in den übrigen Religionen begegnet uns der Gottesbegriff des inneren Kraftquells, der inneren Überzeugung, Erleuchtung, Offenbarung, Verpflichtung, Erhebung, Reinigung und Vollendung in den mannigfaltigsten Formen.

Das Christentum erfüllte das Ideal der historisch-anthropologischen wie der mystisch-psychologischen Religionsauffassung durch die Lehre vom Worte und vom Heiligen Geiste in Gott: denn der Logos ist das Ur- und Vorbild aller Wesenheiten, besonders aller Vernunftwesen; der Heilige Geist ist Gott als der innerlich wirksame Quellgrund aller geistigen Selbsttätigkeit, Überzeugung, Verpflichtung und Selbstbestimmung.

Die Religionen der Menschheit sind demnach nach Inhalt und Richtung ein geschichtlicher Beweis dafür, daß die Religion aus dem Bedürfnis des vernünftig-sittlichen Geistes hervorgegangen ist und immerfort hervorgeht, aus dem Suchen und Forschen nach



einem hinreichenden Erklärungsgrund des Daseins, nach einem Urbild und Kraftquell aller Vollkommenheit, nach einem höchsten Ziel und Lebensinhalt, welcher der gesamten Entwicklung wirklich Sinn und Zweck gibt.

Die Vernunft hat sich schon betätigt, wenn überhaupt ein Erklärungsgrund und Endzweck des Daseins angenommen wird, -- auch ohne daß man das Bedürfnis empfindet, Ursache und Ziel des Daseins näher zu bestimmen. Es genügt, wenn der Mensch selber in Gesinnung und Leben von diesem Bewußtsein bestimmt wird. Die Idee der Wahrheit, des Ursächlichkeitsgesetzes, des Guten und des Notwendigen, des Endzwecks, der Vollkommenheit ist im Innern wirksam und fruchtbar für Denken und Streben, ehe und ohne daß diese Erkenntnisse nach Inhalt und Begründung festgestellt, untersucht und begründet werden. Die höchsten und ursprünglichsten Erkenntnisse sind zuerst wirksam als Gesichtspunkte und Gesetze des Denkens, dann erst als Gegenstände der begrifflichen Darlegung und Verarbeitung. So konnte Gott vor allen Gottesbeweisen und Gottesbegriffen erkannt werden: und doch waren alle Gottesbeweise und Wesensbestimmungen in dem ursprünglichen Gottesbewußtsein wirksam und lebendig.

Man darf eben von der Urzeit der Menschheit nicht erwarten, daß die religiöse Grunderkenntnis mit begrifflicher Klarstellung der maßgebenden Gesichtspunkte und der sich ergebenden Schlußfolgerungen vollzogen worden sei. Begriffe und Ausdrücke mußten erst gebildet werden.

Aber sachlich konnte die volle Erkenntnis vorhanden sein, wenn auch ohne begriffliche Unterscheidung der einzelnen Gesichtspunkte und Gründe: die Idee war da, aber noch nicht begrifflich und beweisend nach Inhalt und Ursprung zur Auslegung und Rechtfertigung gebracht.

Die bewußte Gegenüberstellung von Schöpfer und Schöpfung konnte wohl die Errungenschaft langer Entwicklung sein, während die Verschiedenheit und Erhabenheit Gottes über die Welt schon in der ursprünglichsten Gottesidee enthalten war. Die bewußte Einsicht, daß der Urgrund der äußeren Wirklichkeit derselbe sein müsse wie das Urbild des innerlichen Geisteslebens, der Wahrheitsgedanke und Vollkommenheitswille, daß der Gott der Natur und der Gott des Herzens ein und derselbe sei: das konnte die

Frucht späterer Fortschritte sein; aber im ältesten Gottesbewußtsein war sie schon lebendig enthalten und begründete das Pflichtgefühl für Wahrheit und Recht.

3. *Beweisgrund. Das Ungenügen der entgegengesetzten Erklärungsversuche.*

Ein dritter Beweisgrund für den geistigen Ursprung der Religion ist mehr negativ und liegt in der Unmöglichkeit, das Entstehen und Bestehen, das Wesen und die Entwicklung der Religion aus anderen Gründen befriedigend zu erklären.

Kritias und die Sophisten (wie später Bolingbroke und Voltaire) erklärten die Religion als eine Erfindung und Anordnung der Gesetzgeber, um die Menge in Zucht und Ordnung zu halten. Natürlich ist dabei vorausgesetzt, daß die Furcht vor dem Unbekannten, das Gefühl der Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit die Menschen bereitwillig machte, die vorgeschriebenen Gebräuche zu erfüllen und an die überirdischen Geistermächte zu glauben. Die Sophisten konnten sich darauf berufen, daß die bestehenden Religionen sich alle auf positive Gesetzgebung und Offenbarung beriefen. Die Furcht vor den übernatürlichen Wesen, welche der Staat nicht anerkennt, sei Aberglaube. Superstitio, in qua est timor inanis deorum; religio quae deorum cultu pio continetur. (So Cicero, De nat. deorum I, 42.) Auch Augustinus erwähnt die Unterscheidung: Gegen die Götter hege man religiöse Ehrerbietung wie gegen die Eltern; der Aberglaube bestehe darin, daß man sich vor den höheren Mächten wie vor den Feinden fürchte. (De civ. Dei 6, 9.) Andere gaben noch als Entstehungsgründe an: die eigennützige Begierde, die Neigung zur Schmeichelei und Unterwürfigkeit, die Vergötterung der Mächtigen sowie der Verstorbenen, insbesondere der toten Machthaber und Vorfahren, Gesetzgeber und Kulturgründer: so der griechische Freigeist Euhemerus, der dadurch der erste Verfechter des Satzes wurde, der Geisterglaube, der Seelenkult, die Menschenvergötterung sei der Ursprung des Götterglaubens und Gottesglaubens. Herbert Spencer und Julius Lippert vertreten in diesem Sinne den Euhemerismus als Animismus. Ferner nennt man den Drang zur Personifikation, das Bedürfnis nach Idealen, nach ästhetischer Verklärung der nüchternen Wirklichkeit, nach Aufhellung der Zukunft und der Geheimnisse des Naturlebens.

Feuerbach führt die Religion auf die Selbstvergötterung der Menschheit zurück: Gott ist der objektiv gesetzte Idealmensch, — im Gegensatz zu der peinlich empfundenen Abhängigkeit von der Außenwelt. Gott ist der Inbegriff aller menschlichen Wünsche. Was dem Menschen in seinem Innern wertvoll erschien, verlegte er in eine höhere Welt und erklärte er als etwas Göttliches. Selbstsucht und Glückseligkeitstrieb, egoistische Praxis und phantasierende Theorie seien im Verein miteinander die Eltern der Religion. Wahre Sittlichkeit sei nur durch Zerstörung der Religion erreichbar.

J. B. v. Schweizer führt die Religion zurück a) auf das metaphysische Bedürfnis, das Unerklärliche durch die Annahme einer übernatürlichen Ursache zu erklären; b) auf das ethische Bedürfnis, das Rätsel des Guten und Bösen zu lösen; c) auf das psychische Bedürfnis nach der Hilfe eines Starken für die Schwäche des eigenen Innern. Also sei die Religion die Frucht der Schwäche des Gedankens und des Herzens. (Zeitgeist und Christentum, Leipzig 1861.)

Teichmüller läßt die Religion entstehen aus den Gefühlen der Furcht und gänzlicher Abhängigkeit von unbekannten Mächten; aus den ästhetischen Gefühlen der Bewunderung für das Schöne; aus den sittlichen Gefühlen für das Gute. (Rel. Phil., Breslau 1886 p. 22.)

Carus Sterne unterscheidet drei Stufen der Religion. Die Religion der unfreien, geistig armen, bedrückten Kindheitsvölker beschäftige sich mit Gottheiten, welche die Furcht erzeugte: die feindlichen und freundlichen Naturgewalten. *Primus in orbe deos fecit timor, ardua coelo fulmina quum caderent.* (Lucretius.) Die zweite Stufe sei durch das Christentum vertreten; sie sei die Religion der Unbefriedigten, welche als Ideal die Gottheit des Wunsches habe, den allmächtigen Gott, um auf den verschiedensten Wegen und Umwegen seine Allmacht für sich zu gewinnen und so Erlösung von allem Übel, persönliche Unsterblichkeit und ewige Seligkeit zu erlangen. Die höchste Stufe sei die Religion der Uneigennützigten, der Resignierten, welche die Grenzen des menschlichen Wesens, Wissens und Könnens erkannt haben und mit Verzicht auf eigennützige und eitle Hoffnungen nichts erstreben als innerliche Erhebung über alles Gemeine. Das sei die Religion der tief innerlichen Seelen, der idealen und doch ziellosen Anlage für das Wahre, Gute und Schöne. (Werden und Vergehen, 3. Aufl. 1886, Vorwort.)

Münsterberg findet auf dem Wege kulturgeschichtlicher und psychologischer Forschung als die ursprünglichsten Bestimmungsgründe des menschlichen Handelns vier Gefühlstrieb, nämlich a) zur Befriedigung der eigenen Bedürfnisse; b) Neigungsgefühle samt dem Mitleid; c) Abhängigkeitsgefühle, und zwar Ehrfurchtsgefühle, wenn die Handlung selber in Betracht kommt; Furchtgefühle, wenn nur ihre Folgen ins Auge gefaßt werden; d) das ästhetische Wohlgefallen, insbesondere an Rhythmus und Kraftleistungen, sowie am Heldenmut. (cf. Ursprung der Sittlichkeit p. 53.)

### *Widerlegung.*

Die angegebenen Faktoren sind zwar geeignet, die Herab-

stimmung und Entartung der Religion zu erklären, nicht aber die Religion selber in ihrem eigentlichen und wahren Wesen.

Bei näherer Betrachtung erweisen sich alle diese Faktoren als Herabstimmungen und Ausartungen der geistigen Anlagen und Kräfte: sie sind daher ebenso geeignet, die Ausartungen und Herabstimmungen der Religion zu erklären, wie die geistige Anlage selber dazu geeignet ist, die Religion in ihrem echten Wesen zu erklären. Die Formen der Herabstimmung und die Richtungen der Entartung sind so mannigfaltig wie die inneren und äußern Hindernisse, welche der geistigen Lebensaufgabe des Menschen entgegentreten. Dazu gehören die obenerwähnten angeblichen Entstehungsgründe der Religion, sowie andere Faktoren in der leiblichen Organisation des Menschen, denen eine ursächliche Bedeutung für die Religion zugeschrieben wird: wie Rassen- und Nationalcharakter, Geschlecht und Lebensalter. Man findet in dem arischen Rassencharakter den Grund des Monismus und Pantheismus, im semitischen den Grund des Theismus und Monotheismus: Versuche, die mit der tatsächlichen Religionsgeschichte der arischen und semitischen Völker gleich unvereinbar sind. Gerade die Religionsgeschichte beweist, daß die Gedanken und Ideale der Religion nicht auf dem Wege des Blutes, sondern des naturfreien Geistesverkehrs ihre Verbreitung finden. Die sinnliche Einkleidung der Grundauffassung ist vielfach vom Rassencharakter abhängig, nicht aber der philosophische Grundgedanke des Theismus, des Pantheismus oder Dualismus, des Optimismus oder Pessimismus, des Quietismus oder Energismus, des Intellektualismus oder Voluntarismus, des Spiritualismus oder Naturalismus, des Idealismus oder Realismus.

Die Tatsache, daß die Religion immer gegen die Gefahr der innern Verderbnis und Entartung zu kämpfen hatte, ist ein Beweis dafür, daß ihr eigentliches Wesen mit den verschiedenen Formen des Aberglaubens ebensowenig gleichzusetzen ist, wie das organische Leben mit den Krankheiten. Und doch sind die Krankheiten nur bei Lebewesen möglich: darf man aber deshalb das Leben auf dieselben Ursachen zurückführen wie die Krankheiten? Die Sünden und Laster sind ebenso mannigfaltig wie die Entartungen der Religion und so weit verbreitet wie die Menschheit selber: ist es darum berechtigt, den Grund der



Sittlichkeit in den verschiedenen Gründen der sittlichen Irrtümer und Laster zu suchen?

Und doch ist die Sittlichkeit als Theorie und Praxis immer nur in einer bestimmten Form und Vollkommenheit verwirklicht, selten oder nirgends in jener Reinheit und Vollständigkeit, wie es das Ideal der Sittlichkeit fordert.

Die menschliche Natur umfaßt eben in lebendiger Einheit die verschiedenen Lebensstufen von sehr verschiedenem Wert: die geistige, aus der die religiösen, sittlichen, rechtlichen, wissenschaftlichen, künstlerischen Bestrebungen stammen; sodann die sinnliche und vegetative. Wegen der Wesenseinheit aller drei Lebensstufen im Menschlichen wird der eigentümliche Endzweck und Lebensinhalt aller drei Wesensstufen zum Gegenstand, mit dem sich die andern Lebenskreise auch beschäftigen. Es findet eine Wechsel-durchdringung der drei Lebenskreise statt, welche eine Vergeistigung des Naturlebens und der Sinnlichkeit, aber auch eine Versinnlichung des Geistigen mit sich bringt, und zwar letzteres ebenso im günstigen wie im ungünstigen Sinne. Die Verwertung des Sinnlichen für die Zwecke der Religion und Wissenschaft ist unzweifelhaft gut, obgleich beide Gebiete ihrem Wesen nach durchaus geistig sind. Andererseits ist es nicht gut, wenn die geistigen Dinge nach Art des Niedern und Körperlichen behandelt, dadurch herabgestimmt, entstellt und mißbraucht werden. Die Selbstsucht ist berechtigt und notwendig im Naturleben, weil derselbe Stoff nicht die Nahrung des einen und des andern sein kann, weil im Stofflichen das eine das andere ausschließt (*generatio unius corruptio alterius*); aber die Religion darf ebensowenig wie Wissenschaft und Sittlichkeit in den Dienst der Selbstsucht gestellt und von selbstsüchtigen Gesichtspunkten aus gestaltet werden. Wahrheit und Vollkommenheit sind wie Gott selber kein Prinzip, das die Interessen in Gegensatz bringt, sondern das Prinzip der Gemeinschaft aller Geister, das Prinzip der Liebe und Förderung aller durch alle. Was den Sündern zum Vorteil gereicht, ist keine Beeinträchtigung der Unschuldigen, ebensowenig wie es im wahren Interesse irgend eines vernünftigen Geschöpfes liegen kann, daß andern die Wahrheit und Gnade ganz oder teilweise vorenthalten werde. Gott, wenn sein Wesen richtig erfaßt wird, schafft keinen Gegensatz und Neid, sondern nur

Nächstenliebe und wechselseitige Förderung; er trennt nicht, sondern verbindet und einigt.

So wird die Religion wie alle anderen geistigen Lebensziele vielfach durch den Einfluß der sinnlichen und naturhaften Triebe und Denkweisen herabgezogen und gefälscht. Sie kann im einzelnen oder im ganzen, unbewußt oder planmäßig in den Dienst der Habsucht, der Herrschsucht, der Genußsucht und Selbstsucht gestellt werden: gerade so wie die Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst und Staatsordnung auch.

Das Einzelne und Sinnliche ist ein wertvolles Sinnbild für das Notwendige und Übersinnliche, mit dem es die Religion zu tun hat: allein sobald das Sinnbild aus dem strengen Dienstverhältnis heraustritt und irgendwie zum eigentlichen Ebenbild oder Wesensbild des Göttlichen und Geistigen gemacht wird, sobald das Göttliche in die Kategorien des ursprünglichen Sinnbildes hineingezwängt wird, ist die Religion zum Aberglauben und zur Mythologie geworden.

Die Religion stellt als den Weltzweck die Verwirklichung der Vollkommenheit auf. Das Ideal der Vollkommenheit fordert zwar eine Erhebung über allen Eigennutz, aber nur insofern er beschränkte Selbstsucht und hinderlich ist für die allgemeine Vollendung, nicht aber insofern er die Vollendung des eigenen Selbst zum Inhalt hat. Allein allzu leicht sinkt die Idee der Zielvollendung herab zum Streben nach einer Vollendung, die des Bewußtseins bedarf, daß sie andern vorenthalten bleibt; oder zur Vorstellung einer müßigen Seligkeit ohne ernstliche Kraftbetätigung, oder gar eines irdisch und sinnlich gedachten Paradieses. Dadurch wird ein unsittliches Element in die Religion hineingebracht; aber der eigentlich religiöse Gedanke wird zugleich selber geschwächt und verunreinigt: die Zielbestimmung der Welt und des Menschen zur wahren Vollendung in Gott und bei Gott, das »Gott alles in allen«. (1. Kor. 15, 28.)

Der Zuwachs an Kraft und Feuer, welchen derb-sinnliche und massive, sowie engherzige und fanatische Vorstellungen vom Jenseits mit sich bringen, ist ebensowenig religiös, wie jener Zuwachs an Energie sittlich ist, den sinnliche und selbstsüchtige Beweggründe, z. B. bei der Übung der Wohltätigkeit, der Kunst, der Wissenschaft, oder bei der Verfolgung von Übeltätern erregen.

Die von der religionsfeindlichen Kritik als Entstehungsgründe der Religion angegebenen Faktoren sind zu allen Zeiten als Schwächen und Mängel, niemals als Vorzüge oder wesentliche und notwendige Eigenschaften des Menschen angesehen worden. Wie können sie demnach als Erklärungsgrund der Religion gelten, welche eine allgemeine, grundlegende und hochangesehene Kulturerrscheinung und Kulturmacht in der Menschheitsentwicklung ist? Das Bestreben, jene Schwächen und Mängel zu überwinden, fand sich zu allen Zeiten und bei allen Religionen, wenn auch nur selten in der gebührenden Stärke und Ausdauer. Der Fortschritt der Erkenntnis und der Einsicht in den Naturlauf, die Erfindung der Werkzeuge und die Dienstbarmachung der Elemente, die Steigerung der menschlichen Tüchtigkeit durch Erziehung, Unterricht, Selbstzucht, kurzum die fortschreitende Unterwerfung der Natur unter die Herrschaft des Menschen, sowie anderseits die fortschreitende Steigerung der menschlichen Befähigung zur Ausübung und Erweiterung dieser Herrschaft: das alles erscheint als der große Inhalt und die treibende Macht der Menschheitsentwicklung, und zwar unter Mitwirkung und Förderung der Religion, zu deren eigenem Vorteil und Ansehen. Wie soll sich nun damit die Annahme vereinbaren, daß die Religion eine Ausgeburt der ursprünglichen Unwissenheit und Ohnmacht des Menschen gegenüber der Natur sei? Gewissermaßen der Notbehelf und das Angsterzeugnis des erkenntnislosen und hilflosen Menschen? — Dann hätte die Religion, d. h. der Glaube an die Vollkommenheit oder die Gottheit als Urheber und Endzweck der Welt immer mehr abnehmen und der Geringschätzung anheimfallen müssen, je mehr der Mensch den Natur- und Schicksalsgewalten, der Leidenschaft und Unordnung gegenüber durch fortschreitendes Wissen und Können einen festeren Standpunkt gewann. Ist denn der Kultus des Lichtes und des Feuers beeinträchtigt worden, als der Mensch beide zu gebrauchen und zu erzeugen lernte? — Nichts von alledem ist der Fall: vielmehr ist die Religion überall die Pflegerin des Fortschritts im Wissen und Können, die Schützerin der gesetzlichen und staatlichen Ordnung, der äußeren und inneren Vervollkommenung. Demgemäß wuchs auch das Ansehen und der Einfluß der Religion bei allen Kulturvölkern mit dem Aufsteigen ihrer Kultur selber, wie China und Indien, Ägypten,

Chaldäa und Persien, Griechenland und Rom, sowie Israel und der Islam beweisen.

Es kamen allerdings auch Zeiten, in denen die Religion zum Gegenstand der geistigen Angriffe wurde, sowohl vom sittlichen wie vom wissenschaftlichen und vom geschichtlichen Standpunkt: allein diese Angriffe trafen nicht den Grundgedanken der Religion, sondern ihre zeitgeschichtliche Erscheinung. Was bei Augustinus durchaus religiös war, kann bei den griechischen Philosophenschulen, bei Varro, Lucretius, Seneca nicht ganz und gar Gegensatz zur Religion selber sein. Und doch wird sich nirgends eine so herbe Kritik und ein so rücksichtsloser Angriff gegen die synkretistische Religion der Kaiserzeit finden, wie bei den christlichen Apologeten und in Augustins »Gottesstaat«. Das geschah gerade aus Religion: d. h. um der höchsten Wahrheit und Vollkommenheit die Bahn ins Innere der Menschenseele zu öffnen und ihr die Anerkennung als einzig zureichender Erklärungsgrund und Endzweck des Daseins zu erringen.

Die modernen Erklärungsversuche der Religion haben einen gewissen blendenden Schein für sich — infolge des scheinbar empirischen und vorurteilsfreien Satzes, daß bei der vergleichenden Religionsforschung alles, was sich als Beziehung zu übernatürlichen Mächten oder als Religion darstellt, gleichmäßig gewürdigt werden müsse, nicht bloß die heiligen Schriften und Satzungen, nicht bloß die Religionen, wie sie an den Menschen herantraten, sondern wie sie von ihm tatsächlich aufgefaßt und geübt wurden. — Dieses Prinzip ist in einer Hinsicht richtig; so wie es tatsächlich verstanden und verwertet wird, ist es geradezu ein Prinzip der Verwirrung. Es ist nicht alles Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht und Ordnung, was irgendwann einmal dafür galt: vielmehr ist die Hauptaufgabe der vergleichenden Forschung, das, was in der Gesamtmasse der Tatsachen vorliegt, nach den Gesichtspunkten des Wesentlichen und Unwesentlichen zu unterscheiden. Wohl muß das gesamte Tatsachenmaterial gewürdigt werden — Glaube und Aberglaube: aber nicht um die inneren Unterschiede zu verwischen und zu verkennen, sondern um jedem die Unterscheidung von Wahr und Falsch, von Gut und Böses, von Religion und Wahn für alle Zeiten und Völker zu ermöglichen.



Man darf nicht folgern: Der Katholizismus tritt als Inbegriff dieser Lehren, Gebote und Gnadenmittel an den Menschen heran; also ist der wirkliche Katholizismus nichts anderes als dieser Inbegriff. — Man darf aber auch nicht so schließen: Der Katholizismus findet sich, etwa in Italien, als dieser Inbegriff von Anschauungen, Überzeugungen, Gebräuchen und Übungen bei Klerus und Volk; folglich ist der Katholizismus nichts anderes als der Lehrbegriff, welcher dieser lebendigen Wirklichkeit genau entspricht. — Es ist scharf zu unterscheiden, was die Religionen aus dem Menschen machen wollen und was die Menschen ihrerseits aus der Religion machen wollen oder wirklich machen. Es ist ferner zu unterscheiden, welche guten Kräfte, aber auch, welche bedenklichen Neigungen diese oder jene Religionsidee wachruft oder begünstigt, sei es bewußt oder absichtslos, sei es unmittelbar oder nebenbei; anderseits, welche Regungen sie hemmt oder erschwert, sei es zum Vorteil oder zum Nachteil der Ausbildung des ganzen Menschen.

Wie die radikale Kritik beweist, ist es möglich, auch das Geistigste von allem, den Ursachentrieb im Erkennen (und ähnlich das Vollendungsstreben im Praktischen), als etwas Gemeines zu entwerten. Nietzsche hat bei der Umwertung aller Werte auch dies versucht, indem er den Ursachentrieb aus der inneren Unbehaglichkeit ableitet, welche das Unerklärte und Unverständene hervorruft. Die erste beste Erklärung durch eine angenommene Ursache wirke beruhigend und erlösend; sie gewähre ein Wohlgefühl von Macht. Die Idee der Ursache oder der Kausalaberglaube sei also ein Angstprodukt. (Götzendämmerung.)

Nietzsche übersieht, daß die objektive Befriedigung jeder Anlage auch subjektiv befriedigend wirken muß, ohne daß deshalb dieses Lustgefühl der Befriedigung der sachlichen Errungenschaft, wie dem Nachweis der Ursache, seinen inneren Wert nimmt. Sodann ist alles, was Nietzsche hervorhebt, nur dann verständlich, wenn die Erkenntnis der Ursachen der Vernunft wirklich zur Klarheit und Einsicht verhilft und wenn das Wissen dem Menschen wirklich Macht verleiht, d. h. wenn der ursächliche Zusammenhang in der tatsächlichen Wirklichkeit herrscht.

In allen angegebenen Faktoren ist etwas Gemeinsames, wenn auch verzerrt, enthalten, nämlich der Drang nach Erkenntnis der höchsten Ursachen und Ziele, nach Herbeiführung einer wahren und dauerhaften Vollkommenheit, das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer höheren Macht, das Gefühl des Ungnügens an der irdischen Welt. Um dieses versteckten Grundzuges willen, der in allen Ablenkungen und Herabstimmungen immer noch zu

erkennen ist, entsteht der Schein der Berechtigung, der den modernen Erklärungsversuchen der Religion günstig ist. Die Religion stammt ja tatsächlich aus dem Bedürfnis nach der höchsten Wahrheit und Vollkommenheit: allein bei den Versuchen zu dessen Befriedigung laufen trügerische Phantasien und voreilige Schlußfolgerungen mit unter, sowie eitle Neugierde, niedere Begierden, gemeine Triebe und Mangel an der erforderlichen Folgestrenge und Ausdauer des Denkens und Wollens. Die Entartung der Religion kann in doppelter Weise erfolgen: zunächst durch den Mangel an dem erforderlichen Kraftaufwand der geistigen Erkenntnis- und Willenserhebung und durch das Überwuchern niedriger Vorstellungsweisen und Bestrebungen; sodann hinsichtlich des religiösen Ideals selber, indem dasselbe verstümmelt, einseitig verschoben oder übertrieben, kurz unvollständig gedacht, sowie mit unrichtigen Mitteln gesucht und erstrebt wird. Nicht alles in den Religionen ist darum wahrhaft religiös, so wenig als alles im Menschen wahrhaft menschlich, alles in der Kunst wahrhaft künstlerisch ist. Manche Zustände der Menschheit von höchst tatsächlicher Wirklichkeit sind eher Kundgebungen des Unmenschlichen als des echten Menschenwesens.

### § 3. Erster Erklärungsversuch.

#### Die fetischistische und animistische Religionserklärung.

*Ist die Religion aus der Unkenntnis der natürlichen Ursachen entstanden?*

Die erste Gattung von Ansichten über den Ursprung der Religion, welche der kritischen Erörterung bedarf, ist von dem Grundgedanken beherrscht, die Religion sei das Ergebnis einer unrichtigen, rohen und voreiligen Betätigung der Geisteskräfte, nur so lange zu dulden, bis der Mensch zur richtigen Betätigung der Erkenntnis und Willenskraft, sowie zur richtigen Auffassung seiner Lebensaufgabe gelangt sei. Innerhalb dieser Grundanschauung wird dann in erster Linie die Unkenntnis der natürlichen Ursachen als der Entstehungsgrund der Religion angegeben. Die Religion diene zur Befriedigung des Ursachenbedürfnisses, als Vernunft und Erfahrung dieses Bedürfnis noch nicht zu befriedigen imstande waren. Denn dazu war langwierige geistige Arbeit

und Ausbildung erfordert, während die Religion durch willkürliche Annahmen sofort eine scheinbare Befriedigung gewähren konnte. Weil es zu schwer ist, mit den Mitteln der wirklichen Erkenntnis den bestehenden Kausalzusammenhang und die natürlichen Ursachen zu finden, habe man übernatürliche Wesen und Kräfte, Geister und Götter erfunden, um wenigstens irgendwelche Ursachen und so den Schein einer Erklärung zu haben.

Die Religion sei demnach der vorläufige Ersatz für die noch mangelnde Naturkenntnis gewesen. Folglich verliere sie ihr subjektives Recht, nachdem durch die Wissenschaft die wahren Ursachen nachgewiesen seien. Die Unmöglichkeit des Wissens war das Recht des Glaubens. Sobald aber das Licht des Wissens aufgegangen, müsse die Dämmerung des Glaubens weichen: die Traumgestalten des religiösen Vorstellungslebens zerfließen, wenn das Denken zur nüchternen Wirklichkeit erwacht.

Fetischismus und Animismus, Naturvergötterung und Seelendienst können als die zwei Grundformen angesehen werden, auf welche die Theorie den Ursprung der Religion zurückführt, immer von dem Grundgedanken beseelt, der Urmensch habe sich die ihm auffallenden Erscheinungen durch die Annahme einer gespensterhaften Kraft, einer übernatürlichen Ursächlichkeit hinter den Dingen verständlich gemacht.

Nimmt man mit der mythologischen Schule an, die Naturerscheinungen seien es zuerst gewesen, welche die Aufmerksamkeit des Menschen erregten und zu jenen Anschauungen führten, so war die Urform der Religion die Naturverehrung, der Naturismus, der Fetischismus im naturalistischen Sinne.

Wird indes die eigene Lebenserfahrung des Menschen als der Ausgangspunkt seiner ersten Verwunderung und Denkversuche genommen, so gilt der Seelenglaube, der Spiritismus oder Animismus als die Urform der Religion. Der Mensch suchte eine Erklärung für die Gebundenheit des Schlafes, für die Starrheit und Kälte des Todes, für die merkwürdigen Erlebnisse im Traum und im Wachen, für die überraschenden Einfälle und Einsichten, für die Verzückungen und Tobsuchtsanfälle, für Rausch und Wahnsinn, Ohnmacht und Lähmung, für die plötzlich aufwallenden Leidenschaften, Gelüste, Gemütshebungen und Beklemmungen, besonders in der Unsicherheit der urzeitlichen Verhältnisse und

in der Einsamkeit unkultivierter Gegenden. Ebenso bedurfte man einer Erklärung für die rätselhaften Angriffe der vielen Krankheiten, für alle Zustände, in denen man sich von einer unsichtbaren Gewalt wie ergriffen und besessen fühlte. Was war einfacher als die Annahme, daß eine gespenstische Kraft durch ihr Kommen und Gehen all das bewirkte? So entstand der Animismus und Spiritismus. Durch eine analoge Anwendung auf die Natur entstand der Fetischismus im spiritistischen Sinne. (Tylor.) Spencer und Lippert glauben, die fetischistische Bevölkerung der Naturdinge und Kunstgegenstände mit übernatürlichen Mächten sei nicht aus Einfalt erfolgt, sondern das Ergebnis einer späteren, verwickelteren Berechnung. Denn der Urmensch habe unmöglich den Unterschied von leblos und lebendig übersehen können. — Schulze nimmt an, Fetischismus und Spiritismus seien gleich ursprünglich; die Religion sei sofort als Naturverehrung und Geisterdienst zugleich entstanden.

#### *Der Fetischismus.*

Die ältere Form dieser Auffassung ist jene, welche (seit De Brosses † 1777) im Fetischismus den Ursprung und die Urform aller Religion finden will. Der Ausdruck Fetisch stammt von dem portugiesischen *feitico* = Gemachtes, *factitius* und ist durch den Sprachgebrauch sowohl Bezeichnung des Fetischkörpers wie des dazu gedachten Fetischgeistes geworden. Der Fetischkörper ist sowohl irgend ein Naturding, das durch Form und Eigenschaften die Verwunderung des Naturmenschen erregte, wie auch irgend ein Kunstgebilde, teils mehr zur sinnbildlichen Darstellung geeignet, teils mehr zum Gebrauch durch Tragen, Bestreichen, Einreiben oder durch irgend welche Form des Genusses. Der Fetisch ist sowohl Darstellung als Gebrauchsmittel, Idol und Zauber zugleich, Götzenbild und Träger einer unsichtbaren Macht. Bald überwiegt mehr die Bedeutung des darstellenden Sinnbildes, bald die des magischen Zauberwerkzeugs. Bei den (öffentlichen) Fetischpriestern überwiegt die Behandlung des Fetisch als Verehrungswesen; die Zauberer und Mediziner haben es mehr mit dem Fetisch als dem Träger und Werkzeug höherer Kräfte zu tun: weniger im Interesse der Gesamtheit, wie die Priester, sondern im selbstsüchtigen Privatinteresse. Im Hexenwesen ist dieselbe Anschauung wirksam.



Der Fetischgeist, der in dem Fetischkörper seine Darstellung und Versinnbildung, seine Behausung und sein Werkzeug, seine Verkörperung oder Wiederverkörperung bekommen hat, sei es durch eigene Wahl oder durch Beschwörung und Weihe, ist entweder eine Naturkraft oder die Seele eines Verstorbenen. Dabei besteht die Anschauung, daß die Seele durch die Loslösung vom Leibe magische Kräfte gewinne. Der Fetischismus geht also aus von dem Glauben an die Naturbeseelung und an die Unvergänglichkeit der Menschenseelen. Dabei ist die Grundanschauung selten monistisch (Molemo, Mana), eher polydämonistisch: die Fetischgeister gelten seltener als die Wirksamkeit der Weltseele in dieser oder jener Hinsicht, zumeist als selbständige, wenn auch dem höchsten Geiste untergeordnete, weil von ihm geschaffene und beauftragte Einzelwesen.

In den melanesischen Religionen hat die geheimnisvolle göttliche Kraft den Namen Mana. Sie ist, wie der Missionar Coldrington erzählt, an nichts gebunden und kann überallhin mitgeteilt werden; Geister, abgeschiedene Seelen, einzelne Menschen besitzen das Mana und können es mitteilen. Seinem Ursprung nach geht es immer von persönlichen Wesen aus, aber es kann sich vermittelt der verschiedensten Dinge, wie Wasser, Steine, Menschen, Knochen, kundgeben. Alle Gebete und Opfer in den melanesischen Religionen zielen dahin, dieses Mana für sich zu gewinnen und zum eigenen Nutzen dienstbar zu machen. Der Fetischismus ist, wie Lubbock (Entstehung der Zivilisation p. 172) darstellt, die Stufe der Religion, wo der Mensch wähnt, die Gottheit zur Erhörung seiner Wünsche zwingen zu können (Amulette, Talismane und dergleichen Schutzmittel). Wird die geheimnisvolle Kraft zwar als verschieden von den Naturdingen, aber gleichwohl als naturhaft mit ihnen verbunden gedacht, wie mit Steinen, Bäumen, Bergen, Flüssen, Tieren, so ist dies (nach Lubbocks Bezeichnung) Totemismus. Der Geist steht zu dem Totem in einem mehr willkürlichen Verhältnis als der Naturfetisch.

Der Totemismus der Amerikaner (Kobong bei den Australiern) entwickelte sich vom Tierfetisch aus. Man suchte in einem bestimmten Tier den Schutzgeist und Stammvater der einzelnen, der Familien, der Stämme. Die Schützlinge des Totem dürfen die betreffende Tierart nicht töten und nicht untereinander heiraten. Das Matriarchat, bei dem die Verwandtschaft nur durch die Frauen hergestellt wird, steht mit dem Totemismus in Zusammenhang. Ähnlich in Afrika, wo auch Bäume, sowohl Waldbäume wie solche, welche das Grab des Ahnen beschatten, als geliebte Gegenstände der Einwohnung für die Seelen gelten und zu Fetischen im Sinne eines Totem wurden.

Das nächstliegende Mittel, um Einfluß auf die Geister zu gewinnen, war und ist immerfort, dieselben mit körperlichen Gegenständen in Zusammenhang zu bringen, über welche man Macht hat, d. h. dieselben in Gegenständen,

Zeichen, Sinnbildern und Bildern gegenwärtig zu denken und durch Weißen oder Zaubersprüche gegenwärtig zu machen. Daher der Wahn, wenn man dem Haar, dem Zahn, dem Gerät, dem Bild von jemand etwas antue, so werde dies für ihn selber wirksam.

Der Urmensch glaubte dem Ursächlichkeitsgesetz zu genügen; indem er etwas Beliebiges als Ursache annahm. Seine Wahl fiel dabei auf die Schmuckgegenstände, welche er trug, sowie auf glänzende und merkwürdige Dinge überhaupt, die sich als Zierat eigneten: so Natur- und Kunstgebilde, Steine, Muscheln, Perlen, Schneckenhäuser, Magneten, Meteore, Klauen, Vogelfedern, Gallenblasen, Schlangenhäute, Knochen, Schädel. Kurz, was sich dem Urmenschen in seiner allernächsten Umgebung darbot, das erschien ihm als Träger oder Werkzeug der glückbringenden oder unglückverhängenden Macht, als Zauberesen oder Fetisch, das wurde sein Gott. Die Neigung hierzu wurde begünstigt, wenn ihm Glück widerfahren war, während er diesen oder jenen Schmuck getragen hatte. So wurden die Zieraten zu den ersten Trägern der Ursächlichkeit (Mana), der göttlichen Kraft, zu den Heiligtümern der Urzeit. Das Amulett, der Talisman, das geheimnisvolle Schutzmittel und kraftvolle Zeichen, das Unterpfand der übernatürlichen Stärke sei die erste Betätigung der Religion und zugleich die Urform der Gottheit gewesen, wie sie es jetzt noch bei den Naturvölkern sei. So habe der Ursachendrang und die Unkenntnis der wirklichen Ursachen zum Fetischismus geführt. Mit der Erweiterung des Erfahrungsgebietes habe sich auch der Kreis der Fetische immer weiter ausgedehnt. Berge, Flüsse, Seen, Wolken, Bäume, Tiere, Menschen wurden zu Fetischen; schließlich auch Sonne, Mond und Sterne, selbst der Himmel, der höchste sichtbare Fetisch.

Unterdes hatte man auch unsichtbare Kräfte kennen gelernt und den Geisterglauben entwickelt: indem man infolgedessen einen höchsten Geist über dem Himmel annahm, sei als das letzte Endergebnis einer vielfältigen Fortgestaltung durch den Zusammenfluß der beiden Entwicklungsströme des Fetischismus und des Spiritismus der monotheistische Gottesglaube entstanden. (Schultze, Peschel.)

*Der Fetischismus ist nicht die Urreligion.*

Die Annahme des Fetischismus als der Urform der Religion

ist unhaltbar. Der Ursachentrieb war es allerdings, der den Urmenschen zum Denken überhaupt und zum religiösen Denken insbesondere trieb. Aber der Ursachentrieb muß dabei auch so wirksam gedacht werden, wie er wirklich beschaffen ist, nämlich als das Bedürfnis nach einer hinreichenden Ursache, welche die betreffende Sache zu erklären oder verständlich zu machen imstande ist. Nicht eine beliebige Ursache fordert das Kausalgesetz, nicht irgend eine Ursache überhaupt, sondern eine hinreichende, zur Erklärung geeignete Ursache. Insofern hat Spencer gegen Tylor recht. Er macht nämlich die Unmöglichkeit geltend, daß der Mensch den Unterschied von Beseelt und Leblos übersehen habe; auch die Tiere bemerken diesen Unterschied. Die Annahme einer allgemeinen Naturbeseelung sei nicht die Folge ursprünglicher Einfalt, sondern spätere Reflexion und Schlußfolgerung.

Man kann sich hinsichtlich des Kausalgesetzes irren, indem man dasselbe aus einer logischen Forderung, wie sie unausgesprochen, noch frei von sprachlichem und begrifflichem Ausdruck, in unserem Bewußtsein wirksam ist, in eine begriffliche und sprachliche Fassung bringt. Dann kann (indem man die Gedanken aus den Worten zu gewinnen sucht, statt aus der Sache selbst) leicht der Fehler unterlaufen, als ob nur eine Ursache überhaupt gefordert sei (Thomas Aquinas); oder nur für das Entstehende, nicht für alles Bestehende; oder nur ein Grund, nicht auch eine Kraft, durch welche doch der ideale Grund und Zweck ausschließlich Wirksamkeit oder reale Bedeutung haben kann.

Allein bei dem Urmenschen war wie im gesunden Menschenverstand das lebendige Ursächlichkeitsgesetz wirksam, nicht eine Formel, der man durch dialektische Sophistik scheinbar gerecht zu werden suchte. Es ist darum eine psychologische und logische Unmöglichkeit, die man dem Urmenschen zumutet, er solle in einem beliebigen Zierat und Naturding die wirkende Ursache für etwas angenommen haben! Ohne allen inneren und (öfters beobachteten) äußeren Zusammenhang soll er unterschiedslos etwas Beliebiges als Ursache erwählt haben!

Die eigentlichen Fetische, welche als Zauberdinge in Gebrauch sind, haben mit den großen Naturerscheinungen gar keine Verwandtschaft, am wenigsten unter dem Gesichtspunkt der Ursächlichkeit. Hierin sind Federn und Knochen ebenso unbedeutend, wie Berge und Flüsse, Stürme und Wolken als bedeutungsvoll erscheinen.

Künstlich und gewaltsam ist die Annahme, man habe in vollem Unverstand zuerst die Körperwelt für sich zum Fetisch vergöttlicht und dann eine Geisterhierarchie neben derselben ausgesonnen, um endlich beide miteinander zu verbinden.

Der Fetischismus besteht im abergläubischen Vertrauen auf Amulette und Talismane oder im abergläubischen Gebrauch von Dingen, welche in keiner Weise die gehoffte Wirkung haben können. Es ist also ein Verstoß gegen den Ursachendrang, der im Fetischismus vorliegt, nicht eine naive Betätigung des Ursachentriebes.

Es bedarf natürlich eines Beweggrundes, um eine solche Vergewaltigung der Vernunft und Erfahrung möglich und erklärlich zu machen. Dieser Beweggrund ist die Begierde, sich gewisser Schutz- und Hilfskräfte teilhaftig zu machen, und zwar in der bequemsten Weise, ohne eigene geistige und sittliche vervollkommnung. Die Begierde macht blind und ist wohl geeignet, wie die Erfahrung hinreichend beweist, gegen alle Tatsachen und Beweisgründe stumpfsinnig zu verschließen.

Diese verhängnisvolle Wirkung wird dann sehr leicht eintreten, wenn der Mensch infolge übermächtiger Einflüsse gehindert ist, dem Drang der Erkenntnis nach Erklärung, nach vollständigem und einsichtsvollem Überblick, sowie dem ebenso natürlichen wie edeln Streben nach Kraftbetätigung und Lebensgenuß freizugehen. Erst dann wird eine Ablenkung des Erkenntnistriebes und der eigenen Lebensbetätigung vom normalen Wege eintreten. Für den Urmenschen, der noch nicht durch die Tyrannei von Stammesüberlieferungen und Stammesgebräuchen seiner geistigen Freiheit beraubt war, der auch noch nicht unter dem Zwang gesellschaftlicher Ungleichheit und unübersteiglicher Schranken auf den engsten Spielraum naturgemäßer und freier Kraftentfaltung eingezwängt war, wäre die Annahme der Zieraten und nächstbesten Gegenstände als ursächlicher und schicksalbestimmender Mächte geradezu undenkbar. Dazu ist schon eine Entkräftung und Entwöhnung hinsichtlich des eigenen Urteils und der naturgemäßen Lebensbetätigung notwendig, wie sie nur das Ergebnis einer längeren Entwicklung sein kann, welche Überlieferungen, Unterschiede des Standes und Besitzes, verpflichtende Sitten und Gebräuche schafft, die aller Selbstbetätigung des eigenen Denkens und Wollens vorangehen. Diese Gebundenheit an Überlieferung und Sitte ist bei den sogenannten Naturvölkern viel stärker als



bei den Kulturvölkern. Die Urzeit der Menschheit, welche die instinktive Zuversicht auf die Kraft eigenen Beobachtens und Urteilens, Wollens und Strebens noch nicht eingeübt haben konnte, welche auch der Natur und den Lebensvorgängen noch mit voller Unbefangenheit gegenüberstand, die den vollen Reiz des Neuen empfand und sich durch keine überlieferten Anschauungen und Vorschriften gebunden fühlte, war geradezu unfähig, sofort allgemein und ausnahmslos auf solche Abwege des Denkens und Strebens zu geraten, wie sie der Fetischismus als Denkweise und Mittel der Selbsterhaltung wie als Form zielstrebigem Handelns darstellt. Die Menschheit mußte bereits in die Knechtschaft äußerer und innerer Gebundenheit herabgesunken sein, ehe der Fetischismus möglich wurde.

Der Fetischismus ist, wie Pfeleiderer ausführt, die (erste) rohe Form des magischen und konsekratorischen Bilderdienstes, d. h. jenes Bildergebrauches, wo der Zweck der sinnbildlichen Vergegenwärtigung behufs lebhafterer Vorstellung nicht mehr genügt und darum zurücktritt, indem die reale Vergegenwärtigung zum Hauptzweck wird, natürlich um der Wirksamkeit und Wundermacht des betreffenden Geistes mit größerer Sicherheit teilhaftig zu werden. Der priesterliche Aberwitz glaubte, wie Hermes Trismegistos berichtet, an der Schöpfermacht des einen Gottes, der die ewigen Götter ins Dasein rief, dadurch teilzunehmen, daß man durch die Konsekration die höheren Geister mit dem Götterbild wie mit einem Leib verbinde. Seelen schaffen könne nur der eine Gott; aber die Geister mit Bildern verbinden, sei die geheime Kunst des Priestertums. (cf. Augustinus Civ. Dei 8, 20. 24.)

Der Fetischismus ist die erste rohe Form der religiösen Entartung, zu der die Zersplitterung und Veräußerlichung des Göttlichen führte. Daß die geistige Persönlichkeit oder Selbstbestimmung eine Vollkommenheit sei, worauf die Überlegenheit des Menschen über die leblose oder unfreie Natur beruht, ist ein sehr ursprünglicher und unvermeidlicher Gedanke. Daraus ergab sich von selbst, daß die weltbeherrschende Macht und Ursache nicht so sei wie die Felsenmassen der Erde und die Wassermassen des Meeres, sondern wie der sich selbst bestimmende Mensch; aber nicht wie der launische und leidenschaftliche Mensch, sondern wie der sich selbst bestimmende und dadurch der Natur und Umgebung überlegene Mensch.

Die Annahme einer Unzahl willkürlicher Persongeister kann kein ursprünglicher Gedanke sein, sondern nur das Zersetzungsprodukt aus dem Begriff einer gewaltigen Persönlichkeit von

überlegener Weisheit und Willensmacht. Mehr und mehr wurde die Persönlichkeit dieser weltbeherrschenden Macht von der begleitenden Vorstellung ihrer inneren geistigen Überlegenheit losgelöst, und es blieb nur noch die Idee einer äußeren Überlegenheit übrig, die sich in ungebundener und rücksichtsloser Willkür bekundet. Damit war die Idee der Persönlichkeit zur unberechenbaren Willkürmacht entstellt, während sie die Kraft der Selbstbestimmung bedeutet. Damit kam ferner der Grund in Wegfall, um dessentwillen man die Weltursache als eine einheitliche Macht mit mehr oder weniger klarer Bestimmtheit hatte denken müssen. Die höhere Vollkommenheit führt von der Vielzahl weg und noch mehr von einer bestimmten Vielzahl. Andererseits drängte die Einheit des Naturzusammenhanges zur Annahme einer einheitlichen Herrschermacht. Der Geist, in dem sich zuerst diese naheliegenden Schlußfolgerungen wie von selbst vollzogen, konnte unmöglich eine willkürliche Persönlichkeit als Weltursache annehmen, sondern nur eine solche, welche durch ihre innere Vollkommenheit zur Weltbeherrschung oder gar Weltbegründung befähigt war. Erst später, als man die Idee der Gottheit nicht mehr aus innerer Denknöthwendigkeit selber gewann, sondern durch Überlieferung fertig überkam, konnte die Auflösung derselben in ihre Elemente vor sich gehen.

Die Idee willkürlicher Geistermächte entspricht wohl dem gesellschaftlichen Zustand der Naturvölker, die unter der tyrannischen Willkürherrschaft ihrer Häuptlinge und Könige seufzen und bluten, nicht aber der freien Urzeit, welche naturgemäß der Periode der Unterdrückung vorangegangen sein muß. Die despotische Unterdrückung kann nur das Endergebnis langer Anhäufung und Verdichtung ursprünglicher Unterschiede sein.

Wie das Gesellschaftsverhältnis willkürlicher Herren und unfreier Sklaven nicht das Ursprüngliche sein kann, so auch nicht eine Geisterwelt von willkürlichen Persönlichkeiten, die ebenso der weltursächlichen Bedeutung entbehren wie der inneren Wesensbestimmtheit, die sie allein zu einer so großartigen Ursächlichkeit befähigen könnte. Der Sklave wie der Despot fühlt sich zur Wahrung seiner Interessen und zur Erreichung seiner Ziele auf solche Mittel angewiesen, die infolge ihrer Unberechenbarkeit und Willkürlichkeit nicht allen zugänglich sind; denn beide bilden die

eigentümlichen Merkzeichen einer Gesellschaft, die auf Mißtrauen und unausgesöhntem Eigennutz gründet. Dies ist die gesellschaftliche Verfassung von Menschen, welche sich gegen die unberechenbare Willkür der Herren wie der Knechte durch die Hilfe unberechenbarer Geistermächte zu schützen sucht, deren Willfähigkeit man durch geheime Formeln und Bannsprüche, durch Bestechung und Drohung, durch Dienstleistung und Verehrung, ja sogar durch Zwang und Züchtigung gewinnt.

Der einseitigen Zuweisung aller Ursächlichkeit an persönliche Willkürmächte entspricht die Anschauung, daß man sich mit Hilfe gewisser Mittel und Formeln in alle möglichen Tiere verwandeln könne. Der Aberglaube an die Kraft der Wesensverwandlung bedeutet die höchste Emanzipation der Persönlichkeit von ihrer Wesenheit: dieselbe ist zum Kleide herabgesetzt, das man beliebig wechselt. Der Fetischismus und Spiritismus stellt den systematischen Mißbrauch des Begriffs der Persönlichkeit und Freiheit dar: der ganze Ursachenzusammenhang wird der Gesetzmäßigkeit vollkommen entfremdet und unter die Macht der Willkür gestellt. Wenn die Wirkursächlichkeit als ein Spiel der Willkür betrachtet wird, so kann unmöglich etwas anderes als Willkür und Selbstsucht zum Ziel und Lebensgesetz des Menschen werden. Die Grundidee der sittlichen Selbstzucht wird durch den Fetischismus wenigstens grundsätzlich ebenso gebrochen wie das vernünftige Denken und Erforschen der Gesetze und Kräfte, welche wirklich in der Wirklichkeit walten.

Wesen und Dasein, Stoff und Kraft, Idealität und Realität, Natur und Persönlichkeit, Vernunft und Wille sind die beiden Gegensätze und Lebensbedingungen des Seins: in dem ersteren liegt das Gesetz einer gewissen sachlichen Notwendigkeit, in dem letzteren der Quellgrund der Freiheit, Selbstbestimmung und der Beherrschung des Niederen durch das Höhere. Aber die Lostrennung der beiden Seinselemente voneinander bedeutet die ärgste Verzerrung. Die Willkürherrschaft einer gesetzlosen Welt von Persönlichkeiten würde alles geistig-sittliche Kulturleben ebenso zum Erstarren bringen wie die erbarmungslose Alleinherrschaft harter Gesetze und unabänderlicher Notwendigkeiten, die nicht die planvolle Satzung einer persönlichen Vorsehung wären. Weil aber die Persönlichkeit dem Natursein innerlich überlegen ist, wird auch das Übel der Willkürherrschaft unvergleichlich größer als das der unpersönlichen Gesetzesnotwendigkeit.

In all diesen Verirrungen zeigt sich durch den Mißbrauch hindurch die Kraft der Abstraktion, der einseitigen Betrachtung der Dinge unter einem Gesichtspunkt. Sie macht den Eindruck

mechanischer Anatomie der Wirklichkeit. Die Annahme einer Geisterwelt entbehrt indes der vernünftig-sittlichen oder wahrhaft geistigen Begründung in den fetischistischen Naturreligionen nicht. Ausdrücklich berufen sich dieselben auf die Tatsache des Übels und dessen überwiegende Herrschaft im Reich der Wirklichkeit.

Es sei doch unmöglich, eine Welt, in der die Mächte des Verderbens viel stärker seien, auf die Gottheit zurückzuführen, zumal man Gott selber nicht anders denn als wesenhafte Güte denken könne. Folglich müsse die unmittelbare Weltregierung von dem Schöpfer aus irgend einem Grunde solchen Mächten überlassen worden sein, die in ihrer sittlichen Beschaffenheit so geartet seien, wie es der Wirklichkeit entspreche: also mehr schlecht als gut; mehr willkürlich als zuverlässig. Daß nur geistige Ursachen als hinreichender Erklärungsgrund gelten können, wird als selbstverständlich betrachtet. Beachtenswert sind die Beobachtungen und Schlußfolgerungen, welche Wangemann (Zululand p. 14. 31) berichtet, mit denen denkende Zulu die Tatsächlichkeit übernatürlicher Einflüsse bestreiten und die Notwendigkeit der tatkräftigen Selbsthilfe aussprechen. (Vgl. W. Schneider, Afrik. Naturreligionen p. 140 sq.)

Aus der Würdigung des Fetischismus ergibt sich, daß die höchsten Kategorien der Wirklichkeit oder die höchsten Gesichtspunkte des philosophischen Denkens auch bei den niedersten Religionsanschauungen von maßgebender Bedeutung sind, wenn auch nicht in reflexer Weise. Es verhält sich mit ihnen wie mit den Systemen des dünnen oder auch des wilden Philosophierens: sie sind nicht die Frucht einer Seelentätigkeit, welche noch nicht Denken oder gar nicht Vernunfttätigkeit ist, sondern die Frucht einer ungeordneten, einseitigen, oberflächlichen, darum vielfach verfehlten Denkbetätigung. Man wendet die höchsten Denkgesetze und Gesichtspunkte auf das Erfahrungsmaterial an: aber dabei nehmen immer mehr die verderblichen Einflüsse des Vorurteils, des Irrtums, der überlieferten Denkgewöhnungen, der Oberflächlichkeit, der Wahnvorstellungen, der sprachlichen Formen und Ausdrücke, der Furcht und des Eigennutzes überhand. Solange die Notwendigkeit selbsttätiger Anstrengung und ursprünglicher Kraftanwendung besteht, solange man gewohnt ist, selber zu beobachten, zu urteilen, zu vergleichen, solange man infolge dessen seinen eigenen Geisteskräften Zutrauen und zugleich das Mißtrauen strenger Selbstprüfung entgegenbringt, werden die Einflüsse, welche die Denkweise herabstimmen wollen, durch die gesunde Kraftbetätigung überboten und unschädlich gemacht.



Dies war die Lage des Urmenschen vor der Entstehung der größeren Gesellschaftskörper mit ihren schroffen Unterschieden, Gegensätzen und Unterordnungsverhältnissen. In der Familie ist dies ganz anders. Zwar sind die Unterschiede hier die größten, aber zur allmählichen äußeren Aufhebung oder zur stets fortschreitenden inneren Ergänzung bestimmt. Dort herrscht das Prinzip der Ausbeutung, hier das Ziel der Erziehung zur eigenen Höhe. Darum wird auch die Überlieferung in den Stämmen vielfach zum Hemmnis selbsttätiger Untersuchung und Überlegung, ja sogar zum Mittel ständiger Unterordnung und Ausbeutung. Die fetischistische Überlieferung, welche ihre Autorität mit despotischer Strenge geltend macht, wie z. B. in den afrikanischen Negerreligionen, lähmt das Denken und steigert von Geschlecht zu Geschlecht die geistige Gebundenheit.

### *Der Animismus.*

Der Animismus ist der Glaube an die abgeschiedenen Menschenseelen und überhaupt an seelenähnliche geistige Mächte, welche zur Erklärung des Naturlebens und anderer auffallender Vorgänge wie zur Ergänzung des Weltbildes angenommen werden. Tylor ist der erste Vertreter der animistischen Theorie. (Primitive Kultur 1872.)

Animismus ist vorhanden, wenn die Fürsorge für die Seelen den Zweck hat, durch Opferhandlungen und Opfergaben, Formeln und Gebräuche die Bedingungen ihrer normalen Fortexistenz im naturhaften Sinne zu erfüllen und insbesondere zu verhindern, daß sie nicht etwa bössartige Gespenster werden, welche den Lebenden zu schaden suchen. Die Seelen und Geister leben nach animistischer Vorstellung von dem Geistigen am Opfer und Gebet; die Nahrungsmittel, die für sie hingestellt, Blut und Getränke, die für sie ausgegossen werden, sind ihnen Lebensbedürfnis: ebenso die Geräte, Sklaven, Frauen, Krieger, die freiwillig oder gezwungen ihnen im Tode nachgesandt werden.

Auf dem Seelenkult im allgemeinen beruht der Ahnendienst als Familienpflicht und der Heroendienst. In letzterer Form bildet die Verehrung der Toten eine spätere Entwicklungsform der Religion. So der Kaiserkult in der spätrömischen Staatsreligion.

Die Theorie des Animismus vermeidet die größten Fehler

des Fetischismus und trägt der Tatsache Rechnung, daß der Seele die Seele, daß dem menschlichen Bewußtsein das eigene Innenleben am nächsten lag. Demnach muß die älteste Weltanschauung so gedacht werden, wie sie aus einer lebendigen Seele heraus gestaltet werden mußte. Leben, Kraft, Wille, Zweck lagen dem ursprünglichen Denken jedenfalls näher als Stoff, Gesetz, Folge: zumal erstere den Vorzug der wirklichen Konkreta haben, letztere aber Begriffsgebilde sind. Bis hierher ist die Theorie unzweifelhaft berechtigt.

Brauchte der Urmensch indes seine Zuflucht zu den abgechiedenen Menschenseelen oder Ahnengeistern zu nehmen, um die Natur zu beseelen und wirkende Kräfte für die großen und kleinen Naturvorgänge zu gewinnen? (So Tiele und Tylor.) Konnte man nicht in der Natur selber die wirkende Kraft erkennen, wenn auch unter dem stillen Einfluß der Erinnerung an das innere Seelenwesen? Euhemeros hatte einst die griechischen Naturmythen als die Erlebnisse vergötterter Vorfahren, Fürsten und Gesetzgeber erklärt: so will auch der Animismus die Naturverehrung auf ursprünglichen Geisterdienst zurückführen.

Wenn man den Animismus von dieser unnatürlichen Auffassung frei macht, stellt sich die Theorie folgendermaßen dar. Der Urmensch dachte sich alles Naturgeschehen gerade so, wie er seine eigene Handlungsweise kannte — als absichtlich wohlwollend, feindselig, von Begierde, Lust, Haß, Liebe bestimmt. Doch je nach der Denkweise wurde die Weltanschauung mehr naturalistisch oder mehr spiritualistisch.

Die einen, wie zumeist die Arier und Semiten, stellten die Seele, jene willkürliche, verborgene Wirkursache nicht in schroffen Gegensatz zu dem Körperwesen, in dem sie wirksam war. So entstand jene Weltanschauung, welche in der gesamten Natur lebendige Kräfte wirken sah, die den Naturkörpern ebenso innerlich oder immanent eigen waren und blieben, wie unsere Seele ihrem Leib. Die Natur erschien beseelt von höheren Mächten, die ihrerseits in der Natur ihre Verleiblichung und Wirklichkeit fanden. Agni (das Feuer) und Atman (das Selbst) flossen in der vedischen Theologie zur Einheit zusammen, wie die heraklitisch-stoische Weltseele zugleich Feuer und Vernunft war.

Caspari und Hellwald halten dafür, daß der Seelenbegriff aus der Idee der Lebenswärme und des im Leibe verborgenen Lebensfeuers entstanden sei, dessen Glut man in den Regungen der heißen Sinnlichkeit, in der Brunst des gierigen Gelüstens und der geschlechtlichen Triebe unmittelbar zu empfinden glaubte. Die Glut des Zornes, der Scham, der Freude und Lebenslust schien auch dafür zu sprechen, daß die Seele ein Feuer sei. — Allein Caspari und Hellwald bringen außerdem die Bildung des Seelenbegriffs mit der Erfindung des (künstlichen) Feuers in Zusammenhang, weil der Feuerfunke den Gedanken an ein Übersinnliches, Ungreifbares, Unkörperliches nahegelegt habe. So sei der Begriff »Seele« entstanden.

Die Natur war die verleblichte Gottheit; die Götterwelt lebte in der Naturwelt als ihrer äußeren Erscheinung und Wesensform. Da die Natur, ihre Gestaltungen und Erscheinungen, ihre Kräfte und Triebe, ihre Katastrophen und Gegensätze, ihre Lust und ihre Schrecken, ihre Segnungen und Gefährdungen als die eigenen Erlebnisse und als die wesenhafte Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung der Gottheit an den Menschen galten, so erklärt sich der religiöse Naturalismus in den arischen und semitischen Volksreligionen, sowie die Neigung zur Hingabe an die Naturgottheit, — mehr in heiterer Sinnlichkeit bei den Ariern, mehr in leidenschaftlicher Wollust und enthusiastischer Grausamkeit bei den Semiten und Chamiten. So habe der naturalistische Animismus zum Polytheismus geführt, von diesem zum Monarchismus der synkretistischen Zeusreligion, um in die bunte Götter- und Dämonenwelt eine gewisse Ordnung zu bringen. Der Monarchismus sei der Bahnbrecher des christlichen Monotheismus gewesen, doch so, daß die abstrakte Einheit durch die Dreipersonlichkeitslehre zugunsten des Polytheismus gemildert, bezw. aufgegeben wurde. Die platonische Transzendenz sei mit der heraklitisch-stoischen Immanenz in der Logoslehre des alexandrinischen Hellenismus und des Christentums verschmolzen worden.

Ganz anders gestaltete sich, vor allem bei den mongolisch-turanischen Nationen, sowie bei den Natur- und Wüstenvölkern, die Religionsentwicklung auf Grund des spiritualistischen Animismus. Die Idee der Seele und damit der lebendigen, aber verborgenen Ursache in allem wurde mehr im Gegensatz zum Körper aufgefaßt; die Seele wurde nicht im Verhältnis der Immanenz oder als innerer Wesensgrund der Leiblichkeit gedacht, sondern mehr äußerlich im Verhältnis der Inhabitation, der

Einwohnung, — mit mehr oder weniger Möglichkeit willkürlicher Entfernung und Loslösung, unberechenbarer Wirksamkeit und gespensterhaften Spukes.

Als Anknüpfungspunkt für die Fortwicklung des Seelenbegriffs habe nicht wie bei dem naturalistischen Animismus der Odem, das warme Lebenshauch gedient, dieses Leichen des irdischen Lebensstroms, das sich auch in den geschlechtlichen Regungen betande und gleich dem künstlichen Feuer durch Reibung fortgepflanzet werde, sondern mehr das Traumbild (Darwin, Spencer). Die Seele erschien demnach als ein Wesen von feinerer oder vorgestellter Körperlichkeit, das unsichtbar und frei in der Welt herumstreift, während der Körper ruht. Indem diese Vorstellung auf die Ursachen überhaupt übertragen wurde, erschien die Natur als das Versteck, hinter dem sich wirksame Kräfte und lauschende Mächte verborgen hielten, um mit dem Menschen ihr neckisches und boshaftes Spiel zu treiben. Hieraus ergab sich der mehr dunklere Charakter des spiritualistischen Animismus, der Geisterglauben, des Schamanismus.

Wirklich wie das Geisterwüten mußte auch die Art und Weise werden, wie der Mensch diese Geisterwelt sich günstig zu stimmen oder unschädlich zu machen trachtete. Die Mantik und das Jauberwesen ist die praktische Kehrseite des Schamanismus.

Das Erinnerungsbild Verstorbenen besonders im Traume habe zum Glauben an die Fortdauer der Seele geführt und so zum Animismus und Geisterglauben im anthropologischen Sinne. Das sei wieder eine allgemeine Erscheinung.

Auch dieser Polydemonismus habe allmählich zum Fimmel eines übergewaltigen Geistes geführt und so die Richtung zum (abstrakten) Monothelismus genommen. So in der chinesischen Reichsreligion und dem Gottesbegriff des Schang.

Der naturalistische Animismus wäre demnach in seine niedrigste Erscheinungsform Fortschismus, der spiritualistische Animismus in die niedrigste Form des Totenismus oder Tabuisimus, als Vorstufe des Schamanismus, wo die geistige Macht schon fetischfrei gedacht wird.

Tiele gibt folgende Erklärung:

„Der Animismus ist nicht selber eine Religion, sondern eine Art von primitiver Philosophie, welche nicht allein die Religion, sondern das ganze Leben des Naturmenschen beherrscht. Er ist der Glaube an die Existenz von Seelen oder Geistern, von welchen auch die Natur getrieben, solche, von denen der Mensch sich abhängig fühlt und vor denen er sich fürchtet, den Rang göttlicher Wesen annehmen und als solche angebetet werden.“

Man stellt sich diese Geister vor als freibeweglich, umhergehend und den Menschen erscheinend, sei es aus eigenem Antrieb, sei es durch Zaubermacht beschworen. Diese Vorstellung, welche die eine Seite des Animismus darstellt, (ist) Spiritismus.



Aber die Götter konnten auch zeitweilig oder für immer in einem oder dem andern irdischen oder leblosen Gegenstand Wohnung nehmen. Dann wird dieser Gegenstand, als mit höherer Macht begabt, verehrt oder zur Beschränkung von Personen und Gemeinschaften verwendet. Für diese Seite des Animismus gebraucht man das . . . Wort Fetischismus. Ob der Fetischismus dem Spiritismus zeitlich vorangegangen sei, eine beide zum Animismus verschmelzen, sei nicht mehr zu erweisen, weil beide immer verbunden vorkommen, obwohl bald Fetischismus, bald Spiritismus überwiege. Ob etwa Naturismus oder Polyismus, d. h. die Verehrung von Naturgegenständen und Naturerscheinungen an Iden der, mächtiger Wesen, von denen der Mensch sich abhängig fühlt, als noch ältere Religionsform vorangegangen sei, kann Wahrscheinlichkeit, aber noch keine geschichtliche Gewissheit. So Tiele, Geschichte der Religion im Altertum. (Üb. von Geirich). Gotha 1896, S. 834. Vgl. hierzu W. Bousset, Die Religion der afrik. Naturvölker, p. 227.

### Kritik.

Die animistische Erklärungsweise hat einen großen Wert und auch geschichtliche Berechtigung insoweit, als die eigentümliche Entwicklung der Religion, die Ausgestaltung ihrer Formensprache und ihr Auseinandergehen teils in naturalistischen Monismus, teils in spiritualistischen Dualismus psychologisch verstanden werden soll. Allein die Hypothese des Animismus ist ganz unfähig und unzureichend, um die Religion selber in ihrem Ursprung zu erklären.

Die Vertreter der animistischen Religionstheorie verstehen darunter nämlich nicht, wie man dem Ausdruck Animismus zufolge annehmen könnte, den Glauben an geistige Ursachen zur Erklärung der eigenen Lebens- und Bewußtseinszustände sowie der Naturerscheinungen überhaupt, sondern die Annahme geistiger Kräfte, erstens um zufällige, unwesentliche, krankhafte, außergewöhnliche Lebensvorgänge zu erklären, die entweder gar nicht genug sind und darum nicht zur Annahme einer Geistseele berechnigen, wie Hauch, Schatten, Wärme, Geschlechtstrieb, Bild; oder die mehr Störungen als Betätigungen des Geisteslebens sind, wie Traum, Wahnwitz, Besessenheit, Raserei, Rausch, Ohnmacht, Tod.

Die verstehen unter Animismus ferner eine Annahme von Ursachen, bei denen sich die Vernunft nicht beruhigen kann, nämlich einer unbestimmten Unzahl von Geistern oder Willkürmächten. Die Behauptung, der Animismus sei die Urform der

Religion selber, nicht bloß die urzeitliche Ausartung und Begleiterscheinung des religiösen Grundgedankens, würde die Religion selber auf eine mangelhafte Auffassung der Tatsachen und eine unvernünftige Anwendung des Kausalgesetzes zurückführen.

Der Animismus ist wesentlich etwas anderes, wenn er als Seelenglaube überhaupt verstanden wird oder als abergläubischer Seelenglaube. Er ist wesentlich anders, wenn er mit Ausschluß eines einheitlichen Weltgrundes gemeint ist oder im Anschluß an einen einheitlichen, göttlichen Weltgrund. Unsere Ablehnung bezieht sich nur auf den Animismus, der Geisterglaube im ausschließlich abergläubischen Sinne und mit Ausschluß einer einheitlichen Weltursache sein soll. Wir anerkennen aber den Animismus als die zeitgeschichtliche Form der Urzeit, in dem hinsichtlich des Geistigen wie Göttlichen Glaube und Aberglaube vermischt sind und einige Vorgänge des menschlichen Natur- und Geistlebens stärker hervortreten und anders beurteilt werden, als dies in den folgenden Kulturzeiten der Fall ist.

1. *Beweisgrund. Die Religion nach ihrer psychologischen Seite. Ursprung und Bedeutung des Seelenbegriffs.*

Der Animismus ist allerdings, wie Tylor nachwies, eine allgemeine Erscheinung; aber nicht, weil er die allgemeine Urreligion in ihrem fortwirkenden Grundgedanken ist, sondern weil neben der Vernunft und dem Vernunftglauben auch der Aberglaube eine allgemein menschliche Erscheinung ist, weil die Neigung zu oberflächlicher Auffassung der Tatsachen und zu äußerlich-mechanischer Auffassung der Ursächlichkeit sich bei allen Völkern und zu allen Zeiten und auf allen Kulturstufen findet. Der Animismus ist nämlich nichts anderes als die oberflächliche Auffassung des Tatsächlichen und die Mechanisierung und Veräußerlichung der Ursächlichkeit.

Spencer gab der Tylorschen Theorie eine weitere Begründung durch den Versuch, die geschichtliche Entwicklung der Religion unter animistischen Voraussetzungen nachzukonstruieren. Der Glaube an die Naturbeseelung, an die Naturgeister ist ihm zufolge nicht aus dem Bedürfnis hervorgegangen, die Naturvorgänge zu erklären, sondern den Totengeistern eine Unterkunft zu gewähren. Die erste Gedankenfolge ist eine vernünftige Anwendung des Kausalgesetzes, die zweite ist Aberglaube.

Der Animismus wird in folgenden Lehrgedanken gefunden: Die Seele ist ein luftartiges, feinstoffliches Wesen, das im Körper wohnt und durch sein Kommen und Gehen die Lebenserscheinungen des Atems, der Wärme, des Schattens, des Wachens und Träumens, der Gemütserschütterungen und Bewußtseinsstörungen erklärt. Das endgültige Entweichen der Seele ist der Tod. Menschen- und Tierseelen werden ungefähr gleichgeachtet.

Die Geister der Verstorbenen schweifen herum und suchen eine neue Unterkunft: in Steinen, Quellen, Seen, Bergen, Bäumen, Tieren, Sternen. Durch das Begräbnis und die damit verbundenen Gebräuche und Darbringung von Nahrung müssen die Lebenden dem Bedürfnis der Totengeister entgegenkommen. Das Wohlbefinden der Seelen hängt von der Erfüllung der Totengebräuche ab. Durch Unterlassung derselben wird der Totengeist feindselig gestimmt. Das ist um so mehr zu vermeiden, weil die Seelen durch ihre Trennung vom Leibe eine überlegene Macht und Wirksamkeit gewinnen.

Durch gewisse Formeln und Gebräuche kann man die Geister zur Mitteilung ihres Wissens und ihrer Hilfe nötigen. So entstand das Zauberesen, dessen Grundgedanke lautet: dem überlieferten Wort und Gebrauch wohnt die Kraft inne, die Geister zu beschwören und mit ihrer Hilfe das Verborgene zu erfahren. Nur muß alles gesetzmäßig bis ins kleinste beobachtet werden.

So stellt die animistische Theorie den Ursprung des Seelenbegriffs und Seelenglaubens dar. Vgl. hierzu p. 57. 58.

Zur Bezeichnung der Seele dient allerdings heute noch einerseits der Odem, der warme Lebenshauch (wegen seiner Beweglichkeit und Verknüpfung mit dem Leben), anderseits das Erinnerungsbild im Wachen und Träumen, das Schattenbild und Spiegelbild (wegen seiner Ungreifbarkeit), als Stützpunkt und Hilfsmittel. Die sprachlichen Bezeichnungen für Seele und Geist sind von diesen materiellen Sinnbildern hergenommen.

Allein trotzdem bleibt es unverkennbar, daß man allzeit unter Seele etwas ganz anderes verstand als den Odem, die Lebenswärme, das innen glimmende Lebensfeuer, dessen Glut man in der Brunst des sinnlichen und geschlechtlichen Gelüstens spürte, oder das Traumbild, oder den Schatten, oder das Spiegelbild. Auch wenn man alle diese Erscheinungen des Lebens zusammennimmt, so sind sie ungenügend, um die Idee der Seele daraus hervorzubringen. Diese bedurfte zu ihrer Entstehung keines solchen Umweges; denn ohne Odem, Wärme, Traum-, Schatten- und Spiegelbild kannte und kennt jeder Mensch jenes Innerliche und Lebendige, jenes Eine und Ungreifbare, jenes Beharrende und Unbezwingliche, das in ihm wahrnimmt, urteilt, forscht und zweifelt, fühlt und strebt, liebt und haßt, fürchtet und hofft, drängt

und gedrängt wird, in dem sich alles sammelt und durchdringt, was er erlebt, und von wo alles ausgeht, was er tut und will. Nicht um die Erkenntnis und den Begriff der Seele zu gewinnen, war der Lebensodem, das Feuer, das Schatten- und Spiegelbild, das Traum- und Gedächtnisbild von Wert, sondern um den Vergleich zwischen dem inneren und äußeren Erfahrungsgebiet in dieser Hinsicht herzustellen und auf Grund dieser analogen Ähnlichkeit eine Stütze für die Vorstellung und eine sprachliche Bezeichnung für das wohlbekannte Selbst zu finden.

Das Innerliche und Äußerliche sind in der Seelentätigkeit miteinander verbunden: die Seelentätigkeit und ihre Eigenschaften selber sind innerlicher Natur; ihr Empfindungs- und Vorstellungsinhalt sind das Material für das Äußerliche und Sinnliche. Zwischen beiden Gebieten fand von Anfang an eine Vergleichung und Versinnbildung statt, wie die Sprache durch alle Ausdrücke beweist, welche das Seelenleben betreffen. Sind die Ideen der Hinneigung und Abneigung, der Wärme und Kälte, der Klarheit und Dunkelheit, des Reizes und der Aufregung, des Druckes und Stiches, des Erfrischenden und Erstickenden, des Süßen und Bittern erst von dem einen Erfahrungsgebiet auf das andere übertragen worden, nachdem sie in dem ersteren (sei es in dem äußeren Gebiet der sinnlichen Empfindung, sei es in dem inneren Gebiet des Vorstellungs- und Willenslebens mit seiner inneren Helle und Wärme) fertig ausgebildet waren? Oder sind sie gleich ursprünglich in beiden Erfahrungsgebieten und infolge sofortiger Vergleichung zwischen der inneren Helle des Bewußtseins und der äußeren im sinnlichen Empfindungsinhalt gleichzeitig hervorgetreten? — Alles scheint mir für diesen gleichzeitigen Ursprung zu sprechen, auch inbezug auf den Seelenbegriff und seine Versinnbildung oder Einkleidung in Stoffe, die dem äußeren Erfahrungsgebiete entnommen wurden, wie Luft, Wärme, Bewegung, Schattenbild, Spiegelbild.

Das Erinnerungs- und Traumbild nimmt eine mittlere Stellung ein; denn es gehört einerseits dem inneren Seelenleben des eigenen Ich an, dem unräumlichen und für alle anderen unzugänglichen Sammelpunkt aller eigenen Erlebnisse; aber anderseits erscheint es als die Vergegenwärtigung anderer Personen, sei es lebender oder verstorbener, insofern dieselben doch in unser eigenes Selbst



hereinkönnen. Wenn der Unterschied übersehen wird, der zwischen der Wahrnehmungsvorstellung obwaltet, die von dem Gegenstand selbst uns aufgenötigt wird, und der eigenen Einbildung, dann erscheint das Vorstellungsbild im Wachen oder Träumen als Wahrnehmung — sei es Lebender oder Toter. Es war jedenfalls eine schwierige Aufgabe für den Urmenschen, sich von der bestrickenden Macht des Traumes frei zu machen und die Illusion des Traumlebens zu überwinden, den Traum als Traum zu würdigen. Spencer berichtet, daß es noch jetzt Naturvölker gibt, welche den Trauminhalt für einen wirklichen Vorgang halten.

Man hätte indes niemals zur Idee der Erscheinung Verstorbener kommen können, wenn man nicht schon vorher an die Selbständigkeit der Seele geglaubt hätte. Ebensowenig hätte man den Traum als ein freies Herumwandern der Seele auffassen können, wenn dieses jedem wohlbekannte Ich nicht als ein vom Leibe verschiedenes und selbständiges Wesen angenommen worden wäre. Der Leib ist der Inbegriff aller auf uns bezüglichen Empfindungen der äußeren Erfahrung; die Seele hingegen ist uns von innen her bekannt.

Die innerlich gewonnene Vorstellung der Seele wird in den Odem, den Lufthauch, den Schatten, das Feuer, das Phantasiebild hineingelegt; dadurch bekommen wir für die Vorstellung des innerlichen Seelenwesens einen äußeren Stützpunkt. Unsere Vorstellungen sind nämlich erst dann befriedigend, wenn darin ein Element der inneren und der äußeren Erfahrung miteinander verbunden sind. Ohne das Innerliche wäre die Vorstellung einigermaßen blind — trotz ihrer Bewußtheit; ohne das Äußere würde sie der gegenständlichen Anschaulichkeit entbehren. Die innere Gegenüberstellung wird erleichtert, wenn die Tatsachen unserer inneren Erfahrung einen Stützpunkt in einem der Außenwelt entnommenen Sinnbild erlangen.

Wir gewinnen alle Vorstellungen der körperlichen Außenwelt aus unserem unkörperlichen Innern, das ebendeshalb unkörperlich ist, weil es eine Innerlichkeit ist, wie sie sich im Stofflichen nirgends finden kann. Das erste, dessen wir unmittelbar durch Erkenntnis inne werden, ist die Innenwelt unserer Seele; erst mittelst der in ihr enthaltenen Elemente und Kategorien können wir die Außenwelt auffassen und ordnen.

Der wahre Grund zur Bildung des Seelenbegriffs liegt in der Beobachtung der eigenen Innenwelt von Vorstellungen und Gefühlen, von Erkenntnissen und Begierden, Erlebnissen und Bestrebungen, von Leidenschaften und Seelenkämpfen. Der Mensch kennt sich als den in allem Wechsel des Schicksals und der Gesinnung, der Anschauungen und Sitten beharrenden Träger und Inhaber dieser Innenwelt, durch welche ihm auch die Außenwelt ausschließlich zugänglich ist. Jeden Augenblick steht er unter dem Einfluß dieser inneren Erfahrung, in deren wechselndem Inhalt und Stimmungsgefühl er sich selber allein bekannt ist. Nur empfindet er das Bedürfnis der Gegenüberstellung dieses Selbst, das in gewissem Sinne aus dem Inhalt des Innenlebens hergestellt ist. Das Ich bleibt in seinem Selbstbewußtsein trotz allem Wechsel des von außen aufgenommenen Inhaltes und der von innen betätigten Haltung ein und derselbe beharrende Erleber und Vollbringer aller Werke und Schicksale, weil in jeder Erfahrung die Rückbeziehung auf das wohlbekannte Ich derart enthalten ist, daß jeder Vorgang der inneren Erfahrung durch und durch als mein Erlebnis, als mein Gedanke und mein Wille hergestellt und gekennzeichnet ist. Nur zur Vergegenständlichung und sinnlichen Veranschaulichung bedarf es des äußeren Sinnbildes.

Die vergleichende Religionsgeschichte zeigt bei den meisten Kultur- und Naturvölkern einen Seelenbegriff von kraftvollster Entwicklung und innerer Selbständigkeit. Das ist eine Tatsache, welche nur daraus erklärlich wird, daß er nicht durch krankhafte Wucherung aus ganz fremdartigen Ansätzen, wie Schatten, Odem, Wärme, Bewegung, Spiegelbild, entstanden ist, sondern als Zusammenfassung unserer steten inneren Erfahrung und als einheitlicher Gesamtausdruck für unser uns selbst wohlbekanntes Innenleben.

Gerade weil die Gedanken über den geistigen Lebensinhalt und über die menschliche Lebensaufgabe meistens nicht besonders hoch gefaßt waren, sollte man es für schwer halten, daß man den Anspruch auf Unsterblichkeit erhob. Und doch geschah dies bei allen Völkern, und zwar in mannigfaltigen Grundformen. Fortdauer und Vergeltung sind die einfacheren Kategorien; Wiedergeburt und Seelenwanderung sind die häufigeren und beliebteren. Wie läßt sich aber der Glaube an eine

Seelenwanderung erklären, wenn nicht eine kraftvolle und selbständige Wesenheit für die Seele angenommen wurde? Gerade, wenn die Seele den Gattungen der Tier- und Pflanzenwelt, den himmlischen und irdischen Naturformen so frei gegenübersteht, muß sie einen eigenen Wesensinhalt in sich selber haben, der mit der Masse der Leiblichkeit nichts gemein hat.

In den Vorstellungen der homerischen und altisraelitischen Zeit tritt eigentlich der Gegensatz zutage zwischen dem Leben, das man allein für ein Leben hielt, und dem, was man von dem Standpunkte der diesseitigen sinnlichen Erfahrungswelt zu erwarten hatte. Das Schattendasein der »Matten und Kraftlosen« genügte und befriedigte nicht. Aber man hatte eben keine bessere Vorstellung.

Der afrikanische Animismus hat einen sehr wesenhaften, selbständigen und innerlichen Seelenbegriff zur Voraussetzung. Das ergibt sich aus dem allgemein verbreiteten Glauben an die Seelenwanderung oder Wiederverkörperung. Gerade, wenn die Seele nicht aus Notwendigkeit, sondern aus freiem Belieben auf gewisse Zeit in diesem oder jenem Gegenstand, Baum oder Tier, vor allem in Schlangen, ihren Aufenthalt nimmt, erscheint sie als selbständige Wesenskraft.

Ferner ergibt sich dasselbe aus der weithin herrschenden Vorstellung, daß die Seele beim Tode nicht an Wesenheit und Kraft verliert, sondern gewinnt und zum Geiste wird.

Die Seelen der Begleitopfer für verstorbene Häuptlinge werden offenbar als selbständige, geistig befähigte Wesenskräfte gedacht, wenn sie dem Verstorbenen im Jenseits dienstbar sein sollen; ebenso wenn nachträglich Menschen getötet werden, um dem verstorbenen Fürsten bestimmte Botschaften aus dem Diesseits zu bringen. Daher gehen die hierzu bestimmten Opfer auch meist freiwillig und freudig in den Tod; die Frauen streiten sich um den Ehrenplatz neben dem Leichnam.

Die Wirksamkeit der Geister, die vielfach Ahnengeister sind, wird als bewußt, absichtlich, leidenschaftlich vorgestellt; sie können durch Gaben, Bitten und Opfer versöhnt und beeinflußt werden. Ja, die Beziehung der abgeschiedenen Seelen zu den heimatlichen Verhältnissen gilt als so lebhaft und stark, daß die Familienmitglieder alles aufbieten, um die Erinnerung bei den abgeschiedenen Seelen auszulöschen oder ihre Bewegungsfreiheit zu lähmen, indem man zuweilen dem Leichnam die Sehnen durchschneidet oder ihn in tiefen Gruben mit schweren Steinen belastet. Man spricht den Namen des Toten nicht aus, damit die Seele nicht dadurch sich gerufen glaube. (So die Massai.) Die Wirksamkeit der Geister ist eben eine launische und unberechenbare und wird darum nicht gerade als etwas Wünschenswertes empfunden. Nur die Seelen der Fürsten, Priester, Führer, welche im Leben das Glück ihres Volkes waren, sind auch unzweifelhafte Schutzgeister. Sonst bleibt es unsicher, ob eine abgeschiedene Seele mehr als Plaggeist zu scheuen und zu vertreiben oder als Schutzgeist zu wünschen und herbeizurufen ist. — Die

Wasaramo betrachten die Teilnahme der Verstorbenen für die Lebenden mit Zutrauen. Sie haben die Vorstellung, daß die Seele der Mutter von einer Kuh Besitz ergreife, um die Kinder auch weiter zu ernähren. Die weit verbreitete Verehrung des Mondes mit Bevorzugung desselben vor der Sonne ist wohl kaum verständlich, wenn man nicht daran denkt, daß er z. B. den Hottentotten als Sinnbild der Selbsterneuerung und Wiedererstehung erscheint, sowie der geistigen Fähigkeit, seine Wesensgestalt zu wechseln. Er ist offenbar Sinnbild des Menschen, der den Tod überdauern will und zu überdauern hofft. Daher findet sich oft ein Zusammenhang zwischen dem Mond und dem Urmenschen.

Der Fetischismus setzt die Bildung des Seelenbegriffs voraus; denn er arbeitet mit demselben, sei es in der Weise, daß man das Naturwirken in ähnlicher Weise auffaßt und zu erklären sucht, indem man also Naturseelen annimmt, sei es mittelst der Annahme, daß die Seele des Verstorbenen durch die Trennung vom Leibe zu einer magischen Geistermacht werde und nach Belieben ihren Wohnsitz in diesem oder jenem leblosen oder lebendigen, natürlichen oder künstlichen Gegenstand wähle. Die bestimmte Sicherheit des Seelenbegriffs ergibt sich daraus, daß die Fetischverehrer Afrikas keine Schwierigkeit darin finden, daß der Fetischgeist ein lebendiges Tier oder einen Menschen, insbesondere angesehene Fürsten, Priester, Ärzte zu seinem Fetisch mache und sich vorübergehend in ihnen einkörpere: so der Schutzgeist eines Volkes in dessen Fürsten. Man unterschied also genau den einwohnenden Fetischgeist und die Seele des lebenden Menschen. Denn wenn sich Erfolg und Glück, Segenskraft und Sieg von einem Fürsten oder Priester abwandten, so hatte ihn eben sein Fetischgeist verlassen; er war nunmehr wieder ein bloßer Mensch. Dasselbe ergibt sich aus der Art und Weise, wie der afrikanische Fetischismus die Krankheit erklärt: sie ist entweder die Folge einer Verschuldung gegen einen Fetisch, oder von Besessenheit durch einen bösen Fetischgeist oder von Behexung.

Wie geläufig die Unterscheidung des Geistigen und Körperlichen für die unkultivierten Völker ist, ergibt sich aus der Auffassung der Opfer und ihrer Bedeutung für die Geister: dieselben nähren sich von dem Geistigen am Opfer; dies ist indes nicht im geringsten ein Hindernis, daß die Priester dieselben Opfertgaben voll und ganz genießen. Der Geisterglaube der Afrikaner ist zu einem verwickelten System ausgebildet: bei den Gruppen und Stämmen sehr verschieden. Die Charakteristik, die Gattungen und Wirksamkeiten, die besonderen Forderungen und Neigungen jeder Art und einzelner hervorragender Geister und Seelen, die Gebote und Kasteiungen, Speise- und Opfergesetze, welche jeder Schutzgeist und Plaggeist verlangt, all das stellt das Gegenteil von wesenlosen Schattenseelen dar. Der tiefe Ernst, mit dem die Furcht vor den Fetischgeistern und Ahenseelen den Naturmenschen in Spannung hält, die große Selbstverleugnung, mit der die vermeintlichen Forderungen der Geister und der Seelen gewissenhaft beobachtet werden, die Lebhaftigkeit, welche den religiösen Verkehr zwischen Diesseits und Jenseits charakterisiert, all das bekundet, daß die Naturvölker sich den Seelenbegriff nicht aus den



zufälligen und wesenlosen Begleiterscheinungen, wie Schatten, Odem, Wärme, Geruch, Traum, Erinnerungsbild, Einfälle, zusammengesetzt haben, sondern daß sie in ihr den — jedem innerlich wohlbekannten — Kraftquell, Einheitsgrund und Inhaber der ganzen Menschennatur und Lebenserfahrung erfassen.

Die ägyptische Religion beschäftigte sich in eingehender Sorgfalt mit der jenseitigen Wohlfahrt der Toten; daher sind bei ihr auch wertvolle Aufklärungen über die urzeitliche Entwicklung des Seelenbegriffs zu erwarten.

Der wichtigste Begriff ist der des Osiris, zu dem jeder Mensch, wie jedes einbalsamierte Tier wird. In Osiris kommt die göttliche Natur zur Geltung, die in jedem Menschen oder Lebewesen Persönlichkeit gewinnt. Monotheistisch würde der Gedanke lauten: Die vernünftig-freie Persönlichkeit hat unvergänglichen Wert.

Die zweite Form des Seelenbegriffs ist der Ka, etwa wie Name und Gestalt des Menschen, jene Daseinsform, die nicht an Raum und Zeit gebunden ist und im Reiche der Vorstellungen lebt. Der Ka ist der ideale Doppelgänger des wirklichen Menschen, der Mensch als eine tatsächlich gegebene, bedingt zukünftige oder bereits der Vergangenheit angehörige Wahrheit, — etwa als gegebener Erkenntnisgegenstand, ungefähr im Sinne der molinistischen *Scientia media*, die im Spiegel der Ewigkeit alles schaut, was in sich selber bestimmte und erkennbare Wahrheit oder Gegenständlichkeit ist.

Die dritte Form war das Herz, die Lebenskraft, der Schöpfer Chnum, daher im Käfer *Scarabaeus* versinnbildet; aber auch wie Atman das sittliche Gewissen, welches das Gute fordert und dazu verpflichtet, jenes Innerste, das bei aller Sünde rein und unbefleckt bleibt; denn die Sünde entsteht nur in der äußeren Hülle. Das Herz erhebt deswegen beim Totengericht selber die Anklage gegen den Menschen und kehrt in die sündenbefleckte Seele nicht mehr zurück. Der Tod bedeutet die Trennung des Herzens vom Menschen; nach dem Gericht erfolgt die Wiedervereinigung, aber nur im günstigen Falle; für die Zwischenzeit wurde es bei der Leiche durch ein anderes Sinnbild ersetzt. Die Herzen, welche beim Gerichte keine Wiedervereinigung mit ihren früheren Inhabern vollzogen, weil dieselben unwürdig waren, lebten in einem eigenen Abteil des Jenseits, in der »Wohnung der Herzen«.

Bei den Beninnern ist es der Schatten, der nach dem Tode gegen den Menschen als Ankläger oder Zeuge auftritt: die Analogie ist unverkennbar, warum der Schatten als Sinnbild hierfür dient. »Ich habe zwei Herzen, die miteinander streiten,« ist ein Sprichwort der Kosa-Kaffern.

Die vierte Form des Seelenbegriffs, Ba oder Bi, als Vogel mit Menschenkopf dargestellt, scheint den leicht beweglichen Gedanken oder das Bewußtsein zu bedeuten. Aber der Nahrung bedarf auch diese Seele.

Eine fünfte Form, Chaib, Haibit, der Schatten, ist ein mit dem Menschen verbundenes Wesen, das sich beim Tode von ihm trennt.

Sahu, die Gestalt der Leiche, Chu, »der Glänzende«, auch in Mumien-gestalt, sind wohl Abwandlungsformen des Ka in örtlicher Ausgestaltung.

Es ergibt sich hieraus, daß bei der Wesensgestaltung des Seelenbegriffs die geistigen Gesichtspunkte am wichtigsten waren: die unvergängliche Persönlichkeit, die bewegliche Denkkraft, die sittliche Gewissensmacht; auch Ka, die objektive Erkennbarkeit oder der mögliche und bedingt-zukünftige Mensch, sein vorzeitliches Urbild und Schicksal, ist von durchaus geistigem Charakter. Denn Name und Gestalt sind nur als Stützpunkte hierfür von Bedeutung.

»Der Geist ist wie der Wind: er ist da, aber man kann ihn nicht sehen; er ist der Empfinder von Schmerz, Hunger, Krankheit, Kälte.« So gibt Thomson den Seelenbegriff der Seen-Neger. Bd. 2, 66.

Auch die afrikanischen Neger glauben meist an zwei Seelen: eine wandert ins Jenseits, der Schutzgeist sucht sich hienieden eine Wiederverkörperung oder kann auch körperlos herumschweifen.

Die Annahme vieler Seelen mag befremden: sie scheint mir indes im Grunde dasselbe zu bedeuten, was die Kategorien des Aristoteles und die Formenlehre der Scholastik. Jede Bestimmtheit des Wesens besagt eine Vollkommenheit und fordert eine innere Ursache.

Die ägyptische Auffassung der Seele sucht gleichzeitig dem pantheistischen Einheitsgedanken gerecht zu werden und anderseits dem unbedingten Wert der Persönlichkeit: darum sind alle Osiris und behaupten gleichwohl im Diesseits und Jenseits eine selbständige Wirklichkeit. Jeder kehrte in den göttlichen Weltgrund zurück, und dennoch füllte sich das Jenseits mit einer stets wachsenden Zahl von Seelen und göttlichen Tieren, die das Fürsichsein fortsetzten. Ebenso herrscht in bezug auf den irdischen Pharao die Vorstellung, er sei mit dem Gotte Amun-Ra als dessen Sohn und Erscheinungsform eins: der Pharao ist Gott; aber sein Nachfolger wird doch wieder unmittelbar für den Sohn- und Stellvertreter Gottes gehalten. Die Gottheit als solche wurde, wie es scheint, in dem eigenen Urgrund und Urquell alles Entstehens erkannt; die geistige Persönlichkeit oder die Seele war dasjenige, was aus dem göttlichen Urgrund hervorging, aber nicht, um bedeutungslos in denselben zurückzukehren, sondern um als dessen ewig berechnete Offenbarung in ihm, dem Seelenbegriff, fortzubestehen. Das Höchste war demnach nicht das Gesetz des Kreislaufs, sondern des steten Wachstums aus dem ewigen Urgrund der Gottheit, diesem Ursprung der denkenden Geister. Ähnlich im römischen Kaiserkult.

Es ergibt sich aus der psychologischen wie aus der religionsgeschichtlichen Prüfung des Seelenbegriffs, daß er nicht das Erzeugnis einer Denkschwäche ist, sondern der denknöthwendige Gesamtausdruck für die große Tatsache des bewußten Innenlebens. Indem die Menschheit zu allen Zeiten und in allen ihren Völkern den Seelenbegriff ausbildete und festhielt, wurde sie der ersten Aufgabe des vernünftigen Denkens gerecht: nämlich der Aufgabe, die Tatsachen festzustellen und in ihrer Eigenart zu erfassen. Philosophie und Religion sind ihrem Wesen zufolge darauf angewiesen, die Wirklichkeit in ihrer vollen Ausdehnung und Tiefe zu würdigen. Beide suchen eine gewisse Übersicht über die Gesamtheit der Tatsachen, eine Art Gesamtbild der Welt zu gewinnen. Das ist die erste Voraussetzung, um über den Sinn der Wirklichkeit, über Grund und Zweck des Daseins einige Anhaltspunkte zu gewinnen.

Die fachwissenschaftliche Erkenntnis beschränkt sich von vornherein auf einen Abschnitt der Wirklichkeit; Philosophie und Religion haben es mit dem Dasein als solchem, mit der Welt überhaupt als der Gesamtheit der Tatsachen zu tun.

Die Naturforschung beschränkt sich auf die äußere Sinnenwelt und die körperlichen Vorgänge: darum verlieren ihre Vertreter leicht den Sinn für die Innenwelt des Seelenlebens und die Eigenart dessen, was dort vor sich geht. Diese Neigung ist um so gefährlicher, weil uns diese Innenwelt nicht wie ein äußerer Gegenstand gegenübersteht, sondern jene lebendige Wirklichkeit ist, aus der heraus wir empfinden und fühlen, vergleichen und folgern, urteilen und zweifeln, lieben und wählen, streben und entscheiden. — Der Seelenbegriff ist die religiöse und philosophische Feststellung einer großen Tatsache, welche mindestens ebensoviel Wahrheitsrecht hat wie die äußere Sinnenwelt.

## 2. Beweisgrund. Die Religion nach ihrer metaphysischen Seite.

An den Seelenbegriff schließt sich in der religiösen Vorstellung die Idee der eigentlichen und selbstbestimmenden Ursache, Weltursache, Allursache an. Die Religion ist nicht bloß Geisterglaube, sondern Gottesglaube, weil sie Welterklärung sein will. Sie ist nicht bloß Seelenglaube, sondern Seelsorge, Seelenfürsorge, weil sie durch die Gemeinschaft mit dem Göttlichen das Verlangen der Seele nach wahren und gesättigtem Leben erfüllen

will. Die Religion ist nicht bloß Sinn für das Geistige und Innerliche, sondern noch mehr für das Ursächliche und Göttliche, d. h. für jenes geheimnisvolle Notwendige, wodurch die Wirklichkeit und das Leben verständlich wird und wodurch der Mensch eine zukünftige Vollendung vorzubereiten und zu hoffen hat.

A. Die Welt der inneren Erfahrung ist es zunächst, welche eine metaphysische Ergänzung und Begründung durch die Annahme ursächlicher Mächte fordert. Darum findet sich nirgends reiner Geisterglaube, sondern stets ist er in Verbindung mit irgend welchem Gottesglauben. Je nach der Kraft und Richtung des Denkens tritt bald der Geisterglaube, bald der Gottesglaube mehr hervor. Beachtenswert ist, daß alternde Religionen dem Geisterkult in irgend einer Form der Apotheose, der Heroen- und Kaiserverehrung wieder größere Bedeutung beilegen.

Wenn die Idee der Ursache seitens des religiösen Denkens aus der inneren Erfahrung entnommen wird, so verdient dies volle Anerkennung: denn dort allein haben wir eine unmittelbare und darum untrügliche Wahrnehmung. — Auch die Idee einer hinreichenden Ursache, welche ihre Wirkung eigentlich erklärt, weil sie dieselbe in sich selber gestaltet und aus ihrem Innern hervorbringt und sie gleichwohl nach der Verwirklichung in ihrem Gedanken und Willen fortbehält, finden wir nur in der inneren Erfahrungswelt, in der geistigen Ursächlichkeit erfüllt. Dort findet sich allein die Fähigkeit der Selbstbestimmung, die aus sich selbst in Tätigkeit tritt; dort ist auch allein die Fähigkeit, die Bedeutung des einzelnen zu würdigen und auf Grund dieser Würdigung die Beziehungen zwischen dem einzelnen herzustellen, d. h. einen Plan für den Aufbau eines Wesens, eines Werkes oder einer Welt zu entwerfen.

Wenn also die Menschheit in der Urzeit die Ursache nach Analogie der Seele, des denkenden und wollenden Geistes dachte, so hatte sie durchaus recht: denn die Wesensbeschaffenheit kann nur aus dem denkenden Gestalten, die Wirklichkeit nur aus dem setzenden Willen abgeleitet und verständlich gemacht werden. — Unrecht hatten die Alten nur dann, wenn sie voreilig die geistige Ursache unmittelbar in die Naturdinge hinein oder hinter die Naturdinge verlegten: denn die Wirklichkeit selber erlaubt dieses nicht.



Jedenfalls ist die Grundidee des urzeitlichen Animismus richtig, daß es eine Seele gibt, und daß die wahre und vollkommene Ursächlichkeit nur im denkenden und wollenden Geiste zu finden ist. Allein darin besteht der eigentliche Animismus **nicht**.

Die Art und Weise, wie diese Wahrheiten erfaßt und ausgedrückt wurden, erscheint uns, die wir an abgeblaßte und unverstandene Sprachbezeichnungen gewöhnt sind, derb und kindlich naiv. Alles Ursprüngliche ist eben derb und naiv, weil noch nicht abgeblaßt und abgeschliffen durch alle möglichen Rücksichten und Vorsichten. Die Naivität oder die ursprüngliche Frische, Lebhaftigkeit und Kraft der Vorstellung ist kein Mangel, sondern ein Vorzug. Sie wird erst zu einem Fehler, wenn das Urteil voreilig als Wirklichkeit und Wahrheit nimmt, was nur Sinnbild und Gleichnis sein will. Das gilt für alle Zeiten und Religionen.

Die exakte Naturforschung arbeitet allerdings mit einem anderen Ursachenbegriff, »dem Begriff des gesetzmäßigen Folgeverhältnisses«. Das ist dadurch berechtigt, weil in der äußeren Erfahrung die vorhandene Ursächlichkeit nicht anders für uns zu erkennen ist, außer in Form der gesetzlichen Aufeinanderfolge. Der Grund hierfür liegt darin, daß die Sinnlichkeit in den Kategorien des Raumes und der Zeit ausgeprägt wird: der Raum gestattet indes nur das Verhältnis des Nebeneinander. Auch das räumliche Ineinander ist ein Nebeneinander. In Verbindung mit der Kategorie der Zeit wird dieses Nebeneinander zum Nacheinander.

Die mechanische Naturerklärung, welche alle Vorgänge in solche Folgeverhältnisse des regelmäßigen Nacheinander auflöst, wird erst dann zum Unrecht, wenn sie den Anspruch erhebt, damit eine wirklich hinreichende Erklärung der Tatsachen geboten oder wenigstens die höchst erreichbare Erklärung erzielt zu haben.

Das gesetzmäßige Folgeverhältnis genügt für die naturwissenschaftliche oder erfahrungsmäßige Erkenntnis sowie für die praktische Verwertung der Naturkräfte; allein sie genügt nicht für die vernünftige Erkenntnis und Erklärung der Dinge überhaupt, weder für das philosophische, noch für das religiöse Denken.

Wenn die eigentliche Wahrheitsfrage gestellt wird, so ergibt sich die Zusammengehörigkeit von Gottesglauben und Unsterb-

lichkeitsglauben, von Naturerklärung und Lebensvollendung, von dem Kultus der Ursachen und der Endziele.

Die naturwissenschaftliche Darlegung der Lebensvorgänge kann niemals die Seele entbehrlich machen, — ebensowenig wie die Naturforschung die Seele jemals nachweisen kann: denn die Naturforschung richtet sich nur auf das äußere Erfahrungsgebiet. Allein wichtiger als dieses ist und bleibt die Innenwelt des Seelenlebens mit ihren Idealen, Pflichten, Zielen und Kräften. Ebenso bleibt die Wahrheit unumstößlich, daß eine wahre und befriedigende Erklärung der Welt nur aus der geistigen Ursächlichkeit zu gewinnen sei, d. h. durch die Annahme eines Erklärungsgrundes, der nach Art unserer inneren Geistigkeit, und zwar als reine und vollkommene Geistigkeit gedacht wird.

Weil demnach das religiöse Denken den Umkreis der Wirklichkeit vollständig würdigt und darum der Innenwelt des geistigen Lebens die gebührende Beachtung schenkt, stellt es den Begriff der Seele in den Vordergrund; weil es ferner eine vollkommene und wahrhaft hinreichende Erklärung der Wirklichkeit nach Grund und Zweck des Daseins fordert, darum wendet es den Begriff des Geistes auf die höchste Ursache der Wirklichkeit an und gewinnt so den Begriff der Gottheit.

Der Begriff der Seele ist aus der inneren Erfahrung gewonnen; die Beobachtung des Lebens in seinen äußeren Erscheinungen lieferte nur Sinnbilder und Stützpunkte für den Seelenbegriff.

Der Begriff der Gottheit wurde durch jene Schlußfolgerungen gewonnen, zu denen das Gesetz von der hinreichenden Ursache drängte; das Material, mit dem der Begriff dieser höchsten und hinreichenden Ursache des Daseins ideal hergestellt wurde, konnte man nur aus der Analogie mit der menschlichen Seele entnehmen, weil man in ihr allein eine Ursächlichkeit vorfand, welche ihre Wirkungen eigentlich zu erklären vermag, wenigstens soweit als dieselben Wirkungen des planvollen Denkens und Wollens sind.

Der Begriff der Seele und der Begriff der Gottheit haben demnach einen durchaus selbständigen Ursprung, wenn beide auch naturgemäß in enger Beziehung zueinander stehen. Der Seelenbegriff ist die Feststellung und Formulierung gegebener Tatsachen; der Gottesbegriff ist das Ergebnis von Schlußfolgerungen

auf Grund des gegebenen Tatbestandes und des Kausalgesetzes. Schon aus diesem Grunde ist es unberechtigt, den Seelenkultus und die Ahnenverehrung als die Urform der Religion zu bezeichnen. Geschichtliche Tatsache ist, daß die Religion nirgends und niemals im Ahnenkult aufging, auch nicht in China, sondern immer mit der Verehrung der Gottheit verbunden war. Ferner ergibt sich aus der Religionsgeschichte, daß der Ahnenkultus, die Heroen- und Genienverehrung niemals zum Götterkultus wurde. Vielmehr wurde die Himmelswelt der Ahnen oder Väter, der Genien, Heroen und Dämonen immer von der höheren Götterwelt unterschieden. Die Geisterwelt bleibt ein Reich der geistigen Tatsachen; die Götterwelt ist das Reich der allgemeingültigen Ursachen. Selbst wenn die Heiligenverehrung den ganzen Kultus der Religion in Anspruch nimmt, wie im späteren und heutigen Buddhismus, so bewahrt sie doch ihren eigentümlichen Charakter auch dann, wenn sie zur vollen Apotheose der Aszese und Tugend, des Mönchtums und der Weltentsagung in dem Sinne führt, daß sie dieselben zu metaphysischen Weltmächten steigert.

Schultze gibt unwillkürlich Zeugnis für die innere und wesentliche Verschiedenheit des Geisterdienstes und des Götterglaubens auch im Fetischismus und Animismus. Schultze sucht nämlich den Übergang von der Verehrung der nächstgelegenen Naturgegenstände und Kunstgebilde, der eigentlichen Fetische, die man als Wohnsitz und Werkzeug, Erscheinung und Ausdruck der Geister ansah, zu der Verehrung der großen Naturmächte, wie sie in den Elementargewalten, im Gewitter und am Himmel gegeben sind. Es ist nun keine einfache Erweiterung desselben Verhältnisses auf »ein neues Objekt«, wenn es sich um den Sprung von Gebrauchs- und Schmuckgegenständen, wie es die eigentlichen Fetische sind, auf die großen Naturtatsachen handelt, die sich dem Gebrauch des Menschen entziehen und seiner Willkür und Selbstsucht unzugänglich sind. Darum muß auch Schultze gestehen, der Mensch verehere die nächstliegenden Dinge als Fetische, um durch sie die in ihnen wohnenden Geister für sich zu gewinnen und mit ihrer Hilfe seine irdisch selbstsüchtigen Zwecke zu fördern. Die überirdischen Fetische, wie Blitz und Donner, Sonne und Mond, Meer und Erde, Licht und Himmel habe er mit geistigem Interesse verehrt und ihnen ein edleres, uneigennütziges Gefühl wahrer Ehrfurcht entgegengebracht. — Daraus ergibt sich eben, daß diese Naturmächte keine Fetischgeister sind, die dem Menschen nicht innerlich und wesentlich überlegen sind, sondern göttliche Mächte, jener höheren Welt der weltbeherrschenden Ursachen zugehörig, die allen Einzelwesen übergeordnet ist. Die Gottheit bedeutet eben eine ursächliche Macht und Überlegenheit im großen Weltganzen. Die zufällige Einzelpersönlichkeit eines Naturgeistes oder früherer Menschenseelen ist nichts als eine innerweltliche Einzeltatsache.

Die Würdigung der Theorien und der religionsgeschichtlichen Tatsachen ist hinsichtlich des Ursprungs der Religion sehr erschwert durch die künstliche Trennung von Naturverehrung und Geisterglauben, von Fetischismus und Spiritismus, als ob die Religion irgendwo und irgendwann einmal entweder bloß Fetischismus im Sinne von ausschließlichem Naturdienst und magischer Naturerklärung gewesen wäre oder ausschließliche Verehrung der Ahnengeister. Wäre dies der Fall, so wäre zwar nicht die Religion überhaupt, wohl aber die betreffende Religionsanschauung der Ausdruck einer ganz beschränkten Weltbetrachtung. Diese Beschränktheit wäre bei eigentlicher Vernunftanlage ganz unbegreiflich: denn wie sollte ein Volk dazu gekommen sein, seine geistige Teilnahme ausschließlich den Seelen der Abgeschiedenen zuzuwenden, aber gar nicht dem Naturleben und der Erklärung der staunenerregenden Naturvorgänge, sei es regelmäßiger, sei es außergewöhnlicher Art? Wie sollte anderseits ein anderes Volk dazu kommen, ausschließlich den theoretischen Fetischismus zu entwickeln, nämlich den Glauben an magische oder übernatürliche Kräfte, ohne der menschlichen Seele und den Ahnengeistern irgendwelche Teilnahme entgegenzubringen?

Allerdings nimmt die Theorie selber an, der Fetischismus und der Spiritismus hätten sich später vereinigt und so den Animismus gebildet. Allein dies konnte doch nur dadurch geschehen, daß die Religion eben von Anfang an sowohl Naturerklärung als auch Würdigung des menschlichen Seelenwesens und Lebensschicksals gewesen war. Tatsächlich ist der Fetischismus, wie er sich insbesondere in Afrika und Australien als herrschende Religion vorfindet, durchaus verschieden von dem theoretischen Fetischismus, der ausschließlich magische Naturverehrung ist: er ist ebenso Verehrung der zu magischen Geistern gewordenen Menschenseelen.

Ebenso gibt es keinen Spiritismus, Totemismus, Schamanismus, der für den Euhemerismus als geeigneter Beweisgrund gelten könnte. Es findet sich dabei stets auch der Glaube an selbständige Geistesmächte von höherer Bedeutung zum Zweck der Naturerklärung im einzelnen wie der Welterklärung im Großen. Es ist ebenso willkürlich, bei den Naturvölkern Afrikas den inneren



Unterschied zwischen dem Naturfetischgeist und dem Seelenfetischgeist zu verkennen, wie es gewaltsam wäre, den Himmelsgeist der chinesischen Reichsreligion derselben Kategorie wie die Ahnengeister zuzurechnen. Nicht alle Kulturgeister sind Götter; erst wenn sie die Bedeutung weltbeherrschender Mächte gewinnen, die dem Menschen innerlich überlegen gegenüberstehen, wird ihnen göttliche Verehrung zuteil. Ähnlich ist es mit den großen Geistesmächten, welche sich im Innern der Seele regen und als Notwendigkeit, als Leidenschaft, als Vergeltungstrieb, als Lebenswille, als Pflicht, als Recht, als Überzeugungskraft der Wahrheit eine Bedeutung haben, die über den Einzelpersonen und darum auch über der Geisterwelt steht. Diese wurden zu Göttern.

Die künstliche Gegenüberstellung von Fetischismus als ausschließlicher Naturbeseelung und von Spiritismus als ausschließlicher Ahnenverehrung soll die beiden Religionsformen als zwei selbständig voneinander entwickelte Weltanschauungen dartun. Das würde bei den betreffenden Geschlechtern allerdings eine solche Beschränktheit voraussetzen, daß man dieselben einer Entwicklungsperiode zuweisen müßte, in der die vernünftige Denkkraft noch nicht zum Wesensbestande des Menschen gehörte. Die Religion wäre damit zugleich als ein Erbstück aus dem vorvernünftigen Kindheitsalter der Menschheit erwiesen und hätte in ihrer gegenwärtigen Form nur eine oberflächliche Umgestaltung durch Ergänzung erfahren, um den vorvernünftigen Charakter und Ursprung möglichst zu verhüllen.

Allein die Beschränktheit des urmenschlichen Denkens würde sich nicht bloß auf den Umfang des Betrachtungsgebietes beziehen, wenn Naturdienst und Seelenverehrung zwei selbständige Urformen der Religion wären; diese Beschränktheit wäre zugleich innere Notwendigkeit.

Der Fetischismus wäre dann eine blinde Befriedigung des blinden Ursachentriebes, indem man geheimnisvolle Kräfte in irgend einem Ding gegenwärtig dachte und dieselben als Ursachen irgendwelcher Vorgänge annahm. Dieser Gedankengang ist ganz unbegreiflich, wenn man dabei in keiner Weise an die bewußte und planmäßige Ursächlichkeit der eigenen Kunst- und Willenstätigkeit dachte. In dem eigenen Tun und Wirken mit seinen Absichten und Plänen, mit seiner zielstrebigem Vorbereitung und Durchführung des Werkes hatte man einen Fall von Ursächlichkeit, der alltäglich zu beobachten war und der höchst verständlich ist. Wenn man diese Ursächlichkeit irgendwie als Maßstab und Vorbild zur Erklärung der Naturvorgänge benutzte, so war dies jedenfalls nicht unvernünftig, sondern ist wohl heute noch das vernünftigste. Nahm man aber ganz unabhängig von den Beobachtungen im Gebiet der inneren Erfahrung für die sichtbare Welt unsichtbare, willkürliche, bewußte Kräfte als Ursachen an, so wäre dies geradezu blinde Unvernunft und ein unerklärliches Rätsel.

Nicht minder unverständlich muß es erscheinen, daß andere Urvölker

zur Annahme von Geistern gekommen sein sollten, nicht etwa unter dem Eindruck, den das bewußte Vorstellungs- und Gefühlsleben, die Vorgänge der Denk- und Willenstätigkeit, des Zweifels, Fragens, Strebens, Kämpfens und Drängens im eigenen Innern machten, sondern einzig und allein wegen des Schattens, den der Körper warf, wegen des warmen Odems und der willkürlichen Bewegung, welche das körperliche Leben von der Todesstarre unterschied, wegen der innen vermuteten Wärme und Feuersglut, welche die Ernährungs- und Geschlechtstätigkeit zu verursachen und zu durchdringen schien. Was hat — von den Lustgefühlen der Triebbefriedigung abgesehen — all das mit dem Begriff der Seele zu tun? Wohl aber ist es sehr verständlich, daß der Träger und Inhaber, Zuschauer und Erleber all der Bewußtseins- und Gefühlsvorgänge, all der Denk- und Willenstätigkeiten etwas derartiges sein mußte, wie man es eben mit dem Wort Seele oder Geist zum Ausdruck brachte. Natürlich konnte man dabei nicht davon absehen, daß in der Natur trotz aller Verschiedenheit des Geschehens doch auch im tiefsten Grunde etwas Ähnliches wirksam war: Plan und Zweck, Gedanke und Wille: aber ganz anders.

B. Je nach der besonderen Eigenart der Geistesrichtung tritt für die einzelnen, die Völker und Zeiten mehr die Tatsachenwelt des Seelenlebens in den Vordergrund oder die Naturwelt des äußeren Geschehens, die Naturvorgänge im Himmel und auf Erden, bald mehr die regelmäßigen oder die außerordentlichen, wie der Gewittersturm. Die Religion und Religionsauffassung, welche der äußeren Erfahrungswelt zugewandt ist, hat naturalistischen Charakter und ist in ihrer niedersten Form Fetischismus im Unterschied vom Animismus zu nennen. Die Entwicklungslehre glaubt im Fetischismus die Urform der Religion überhaupt nachweisen zu können. Allein die Unrichtigkeit dieser Theorie ergibt sich schon daraus, daß es nirgends einen reinen Fetischismus oder Kultus der Naturvorgänge gibt, ebensowenig wie es nirgends einen bloßen Animismus oder Geisterglauben gab. Denn immer und überall hat die äußere Erfahrung, welche das Naturgeschehen wahrnimmt, die metaphysische Ergänzung und Begründung durch die Annahme ursächlicher und darum naturbeherrschender Mächte gefordert.

Auch die Naturverehrung ist immer getragen und gehoben durch den Glauben und die Hingabe an naturbeherrschende göttliche Mächte. Reine Naturverehrung im Sinne des Glaubens an bloße Naturgeister, reiner Fetischismus ohne jede Spur von Gottesglauben ist nirgends nachweisbar und wäre psychologisch unverständlich.

Nimmt man die fetischistische Naturbeseelung und den Geisterglauben als die zwei Grundformen der Urreligion (soweit sie geschichtlich zurückzufolgen ist), so wird trotz aller Denkfehler im einzelnen doch eine verständliche Weltanschauung erzielt. Denn die beiden Erfahrungsgebiete der Außen- und Innenwelt sind in das religiöse Weltbild zu inniger Wechselbeziehung aufgenommen. Die religiöse Weltanschauung ist ja gerade die höchste Betätigung des vorstellenden Denkens, weil sie ein einheitliches Weltbild geben will. Die Absicht auf Vollständigkeit und Gesamtübersicht fehlt darum keiner Periode des religiösen und philosophischen Denkens.

Die gegenseitige Beziehung, welche durch das Hineinsehen des Innerlichen und Sittlichen in den Naturlauf hergestellt wird, gibt der Vorstellung des Geistigen eine gewisse Gegenständlichkeit und Anschaulichkeit, anderseits der Natur eine gewisse Durchsichtigkeit und Verständlichkeit.

Den gemeinsamen Grund und Abschluß haben Natur- und Seelenkult im Gottesglauben. In diesen drei Vorstellungsruppen baut sich die religiöse Weltanschauung der Urzeit auf. Der Einheitsgrund der Naturkräfte wie der Geisterwelt ist der geheimnisvolle Urgrund meist im unendlichen Weltraum und Weltstoff, im Himmelsvater (Dyu-Pitar) und der Erdmutter sinnbildlich angeschaut, ausgezeichnet durch die allerzeugende Ursächlichkeit, durch Erhabenheit über Eigenart und Eigennutz, durch die Güte und Unbestechlichkeit seiner Gesinnung. Dieser göttliche Einheitsgrund wurde durch die fortschreitende Personifikation und mythologische Ausstattung der beliebteren Natur- und Geistermächte mehr und mehr aus dem Vordergrund des religiösen Bewußtseins verdrängt. Alle Vernachlässigung dieses Einheitsgrundes in der Folgezeit vermag indes die Tatsache nicht zu verhüllen, daß die Urreligion das Ganze der Wirklichkeit ins Auge faßte und im tiefsten Ursprung und Endzweck zu verstehen suchte, nicht nur im nächsten Zusammenhang wie die Naturbeobachtung. Für den religiösen Geist handelt es sich nicht um die Feststellung und das Folgeverhältnis der erfahrungsmäßigen Tatsachen, sondern darum, den tiefsten Sinn, Grund und Zweck der Wirklichkeit überhaupt zu erfassen. Ursache und Zweck sind auch für die Erfahrungswissenschaft der Außen- und Innenwelt, der Natur- und Geschichte unentbehrliche Gesichtspunkte; aber die Religion geht noch dringender als die Philosophie auf die Würdigung und den Zusammenhang des Ganzen, auf Ursache und Endzweck der Gesamtwelt und des Daseins überhaupt.

Hieraus ergibt sich, daß auch die vollständige Erfahrungswissenschaft hinsichtlich der Natur und Geschichte den religiösen Geist keineswegs befriedigen würde, noch weniger als den philosophischen Geist. Die religiöse Weltbetrachtung mit ihren Erklärungsgründen und Weltzwecken, Gesetzen und Hoffnungen wird durch den Fortschritt der empirischen Forschung nicht entbehrlich und nicht widerlegt.

Folglich ist auch die Behauptung ganz unhaltbar, die Religion mit ihrer Welterklärung sei aus der Unkenntnis der natürlichen Ursachen entstanden und demnach nur als vorläufiger Ersatz für die noch mangelnde exakte Naturkenntnis und Erfahrungswissenschaft zu betrachten; sie werde also durch den Fortschritt der Naturwissenschaft und der Forschung hinfällig.

Wohl gibt es religiöse Vorstellungen und Glaubensansichten, welche durch die fortschreitende Erforschung der Natur und Geschichte hinfällig werden: allein das sind keine echten und wesentlichen Bestandteile der Religion, sondern fremdartige Zutaten, voreilige Vorstellungsformen und folgen der Herabstimmung und Schwächung des religiösen Geistes im Denken und Streben.

Die Religion ist nicht bestimmt zur erfahrungsmäßigen Erkenntnis, Erklärung und Verwertung der äußeren Wirklichkeit in der Art, wie die Naturwissenschaft dies tut, indem sie die Tatsachen für sich und im Zusammenhang, in ihrem Umfang und ihrer Wirkung feststellt und in ihren Bedingungen erforscht. Die Religion will vielmehr dem vernünftig-sittlichen Bewußtsein des Menschen Genüge leisten, das sich gedrängt und verpflichtet fühlt, den Sinn und Wert, Grund und Zweck des Daseins überhaupt (soweit es sich überblicken läßt), des gesamten Weltzusammenhanges und der Wechselbeziehung zwischen Geist und Natur zu erfassen und diese Erkenntnis zur bestimmenden Grundlage seiner Lebensführung zu machen.

Dieses Bedürfnis der vernünftig-sittlichen Geistesanlage bleibt vollkommen lebendig, wenn auch eine erschöpfende Erfahrungserkenntnis der Welt erzielt wäre. Die Frage nach Sinn und Zweck, Grund und Wert des Daseins würde sich dann noch viel dringender erheben, weil die Wirklichkeit in ihrer vollen Ausdehnung und in ihrer ganzen Erklärungsbedürftigkeit klargestellt wäre. Die Täuschung wäre ausgeschlossen, als ob die Vervollständigung unserer Erfahrungserkenntnis die metaphysische Erklärung überflüssig machen könnte.

Wohl sind in der religiösen Weltanschauung jeder Zeit ein empirischer und ein metaphysischer Bestandteil miteinander verbunden, wie etwa mit der christlichen Weltanschauung die ptolemäisch-populäre Vorstellung verbunden war, die Erde sei die ruhende Mitte der Welt. Es findet sich also in jeder religiösen Weltanschauung ein Bestandteil von Annahmen, welche durch den Fortschritt der Naturerkenntnis und der Geschichtsforschung berichtigt werden. Allein der Schwerpunkt der Religion liegt nicht auf dieser Seite, sondern in der metaphysischen Grundanschauung, welche die Wirklichkeit überhaupt als die Offenbarung einer ursächlichen Macht betrachtet und das Leben in Übereinstimmung mit dem Gesetz und Zweck derselben zu



bringen lehrt. Die Auffassung der erfahrungsmäßigen Tatsächlichkeit als der Wirkung einer ursächlichen Tätigkeit und als der Herbeiführung eines vollkommeneren Daseins ist der eigentliche Grundgedanke der Religion. Alles andere ist nur das Material, an dem diese Überzeugung zur Anwendung gebracht wird.

Die Religion ist in zeitgeschichtlich bedingter Form der Ausdruck des Glaubens, daß die Welt die Wirkung einer beherrschenden Ursächlichkeit sei und daß das Dasein demgemäß einen bedeutungsvollen Grund und Endzweck habe. Zu diesem zeitgeschichtlich bedingten Beiwerk der Religion gehören die Vorstellungen darüber, wie die Ursächlichkeit im Natur- und Geistesleben im einzelnen beschaffen sei, z. B. die Ursache der Krankheiten, der Gewitter, der fruchtbaren und unfruchtbaren Jahre. Die fortschreitende Naturwissenschaft bedeutet den Erfahrungsbeweis, daß alle Vorgänge aus mechanischer Notwendigkeit erfolgen, und daß es im Naturgeschehen keine Lücken gibt, die durch den Einfluß übernatürlicher Ursachen, wie Geister, auszufüllen wären. Allein der Glaube an die allumfassende Vorsehung des Weltgrundes wird von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis der lückenlosen Gesetzmäßigkeit alles Naturgeschehens nicht berührt. Nicht im Animismus des Geisterglaubens, nicht im Fetischismus der Naturbeseelung liegt der Schwerpunkt der Urreligion, sondern im Glauben an eine allumfassende einheitliche Ursächlichkeit, zu der sich alle anderen Einzelursachen als Wirkungen oder Werkzeuge oder Erscheinungen verhalten. Man darf nicht übersehen, daß der Geister- und Naturkult immer mit dem Glauben an eine höchste ursächliche Macht verbunden ist, wie immer dieselbe versinnbildet erscheine (Himmel und Erde, Sonne, Gewitter). Je nach der Auffassungsweise der Ursächlichkeit waltet im Anschluß an den Himmel die Idee der Vatergottheit, oder im Anschluß an die Erde die der Muttergottheit vor. Eigentlich geschlechtlichen Charakter haben diese Auffassungsweisen nicht: auch dadurch erweist sich die Urreligion als Metaphysik im Unterschied von der späteren Mythologie. Der tiefste Urgrund der Naturwelt und der Ahnherr des Stammes galten als Einheit. Diese Auffassung wurde mythologisch und heidnisch, sobald der sagenhafte Stammvater zum Weltgrund vergöttlicht wurde, anstatt daß man den Ursprung des Geschlechts bis zur Gottheit zurückverfolgte. »Wir sind göttlichen

Geschlechts.« Act. 17. Lc. 3, 38. Daß der göttliche Urahne in dem Totemtier des Stammes versinnbildet wurde, hat keine weitere Schwierigkeit; denn die betreffende Tierart stand ebenso im inneren Zusammenhang mit dem Stamm wie mit dem Naturganzen, in dem sich der Urvater auswirkte.

Bei der Herstellung dieser Beziehung wurden die verschiedensten Einflüsse wirksam: die besondere Auffassung der göttlichen Macht (Himmel oder Erde, Feuer oder Wasser, Sonne oder Mond, Licht oder Finsternis, Leben oder Tod, Geist oder Stoff, Gedanke oder Wille), oder die Vorliebe für eine Tierart, oder die Charakterähnlichkeit, oder die besondere Bedeutung einer Tierart, oder ein besonderes Ereignis. Die Himmelsgottheiten hatten meist einen Vogel als Sinnbild, die Erde eine Schlange, das Wasser das Pferd.

Die Idee der zeitlichen Abstammung tritt bei der Ableitung des Volkes hervor; der Mensch erschien sich stets als ein geschichtliches Wesen. Bei dem höchsten Naturgrund tritt hingegen mehr die räumliche Ausdehnung und Unendlichkeit des Wirklichen hervor. Der subjektive Gesichtspunkt, der später im Atman und Persönlichkeitsbegriff zum Ausdruck kam, wurde geltend, indem man Natur und Menschheit eigentlich nur vom eigenen Wohnort und Geschlecht aus würdigte und das Fremde mehr als Gegensatz dazu empfand. Die besondere Gestalt, welche die religiöse Idee der geheimnisvollen Ursache annahm, die sich in der so aufgefaßten Welt wirksam erwies und offenbarte, wurde näher bestimmt durch das Sinnbild und Totemtier des Stammes, durch den Namen und Charakter seines Aufenthaltes, seiner Lebensweise und seines Kultusortes. So wuchs mit jedem Stamm seine eigenartige Gottesidee heran, um so inniger mit ihm verschmolzen, weil das Lebensinteresse des Stammes in seinem göttlichen Stammvater verkörpert war.

Als die spätere Entwicklung den Gesichtskreis der Menschen erweiterte, die Stämme in geregelten Verkehr und nationale Gemeinschaft brachte, da waren die Stammesgötter trotz ihrer ursprünglichen Gleichheit durch ihre Beziehung zu ihrem Stamm, ihrem (tierischen oder sonstigen) Sinnbild und ihrem Kultusort, sowie durch die geschichtliche Entwicklung ihres Charakters so eigenartig ausgestaltet, daß die Einheit und Gleichheit der ursprünglichen Idee, der verborgenen Allursache, zurücktrat und eine Nebeneinanderstellung und Zusammenordnung in ein Göttersystem erfolgen konnte. Das logische Interesse der Vernunft wie das

politische der Staatseinheit begünstigte gleichmäßig diese dem nationalen Priestertum zufallende Aufgabe. So entstand aus den ursprünglichen und gemeinschaftlichen Gedanken einer in der Welt wirkenden Allursache die national ausgestaltete Göttervielheit. Dieselbe wurde jedoch zu keiner Gefährdung des Einheitsgedankens, solange die Götter als die eng verbundene Gesamtheit der ursächlichen Mächte galten, welche in diesem einheitlichen Weltzusammenhang wirksam sind. Das konnte um so weniger Schwierigkeiten bereiten, zumal die Einheit der Staaten durch die republikanische Verfassung auch nicht beeinträchtigt wird.

Einheit und Vielzahl traten in der religiösen Welterklärung der Urzeit überhaupt nicht ausdrücklich hervor: an dem einheitlichen Zusammenhang der inbetracht kommenden Wirklichkeit bestand kein Zweifel; also konnte es sich auch nur um eine ursächliche Macht oder Gottheit handeln. Auch jetzt noch wird die Einzigkeit Gottes theils als selbstverständlich angenommen, theils mit der Einzigkeit der Welt begründet. Für diese unbestimmte Einheit des Allursächlichen, Unbegrenzten, Allgemeingeltenden eignet sich der Pluralname der Adityas, Asuras, Devas, Elohim, der Urväter und Urmütter.

Aus der Alleinheit der Welt traten mehr und mehr einzelne, allgemeine Naturkräfte, Naturgebiete, Naturordnungen mit besonderer Charakteristik hervor. Man benutzte diese großen Naturtatsachen und gewaltigen Helden der Vorzeit zu bevorzugten Erscheinungsformen der ursächlichen Gottheit; oder man wandelte den Gottesbegriff durch die ganze Reihe der hervorragendsten Einzelmächte von allgemeiner Bedeutung ab. Beides führte zur Vervielfältigung des Gottesbegriffs. Von unten wuchs diesem Polytheismus der Polydämonismus entgegen, der, vom Kultus der Einzelwesen von privater und lokaler Bedeutung ausgehend, sich im Animismus und Fetischismus ausgeprägt hatte. Je mehr die Götter und Geister den durchsichtigen Zusammenhang mit dem ursächlichen Weltgrund und der religiösen Welterklärung verloren, je mehr sie zu Verehrungswesen und zu Gegenständen der heiligen Kultusüberlieferung wurden, desto mehr lockerte sich die Einheit des Zusammenhangs, dem sie als untergeordnete Glieder der einheitlichen Weltursache entstammt waren.

### 3. Beweisgrund. *Die Religion nach ihrer sittlichen Seite.*

Die Religion wollte von Anfang an nicht bloß Welterklärung sein, sondern zugleich Gesetz und Kraft der Sittlichkeit. Die Auffassung des Sittlichen war im einzelnen sehr verschieden; aber darin stimmen die Religionen aller Zeiten und Nationen überein, daß es einen wesentlichen Unterschied von Gut und Böses gebe, und daß die Religion selber dazu berufen sei, einen vollkommenen Zustand der Dinge herbeizuführen.

Psalm 18 (allerdings die Verbindung von zwei Psalmen) und 118 ist ein schöner Ausdruck der Zusammengehörigkeit von Religion und Sittlichkeit,

von Welterklärung und Geistesvollendung, von Wahrheitssinn und Gewissenhaftigkeit.

Wäre nun die Religion, wie die animistische Erklärung annimmt, infolge der Unwissenheit über die wahren Ursachen aus der voreiligen Beseelung und Vergöttlichung der einzelnen Naturerscheinungen, Naturwesen, Schicksalsgewalten und Leidenschaften entstanden, so wäre der ursprüngliche Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit ein unverstandenes Rätsel. Denn die einzelnen Naturtatsachen und Naturkräfte haben als solche gar keinen Zusammenhang mit der sittlichen Ordnung; sie stehen sogar in peinlich empfundenem Gegensatz zu ihr. Dasselbe gilt von den Göttern und Geistern, falls sie aus der Personifikation der einzelnen Naturvorgänge und Schicksalsmächte entstanden wären. Der Natur- und Schicksalslauf ist weder seiner Art nach, noch seinem Ursprung und Erfolg nach ein Gleichnis oder eine Bestätigung der Sittlichkeit. Wohl hat man zu allen Zeiten sich glauben machen wollen, der irdische Weltlauf müsse die sittliche Ordnung bestätigen und vollbringen, indem er die Guten und Bösen schließlich, wenigstens vor dem Ende des Lebens, nach Verdienst heimsucht: allein die rauhe Wirklichkeit widerspricht dieser Annahme allzu laut und alltäglich. Ausführungen wie in Ps. 36. 48. 54 wollen nicht eine Wiedergabe der gemeinen Wirklichkeit sein, sondern jener höheren Ordnung, zu deren Hoffnung der sittliche Geist hindrängt. Diese Notwendigkeit, an eine sittliche Ordnung zu glauben, ist von solcher Überzeugungskraft, daß man trotz aller gegenteiligen Erfahrung im Bereich der irdischen Wirklichkeit viel mehr an die Weltherrschaft der Gerechtigkeit zu glauben entschlossen ist, als an die Ungerechtigkeit des gewöhnlichen Natur- und Schicksalslaufes.

Nur die geistig aufgefaßte Allursache der Wirklichkeit steht als solche in innerem Zusammenhang mit der Sittlichkeit, da letztere ein wesentlicher Bestandteil der Weltordnung ist. Die einheitlich aufgefaßte Weltordnung führte in der Religionsentwicklung dazu, daß einzelne Naturvorgänge mit der sittlichen Ordnung in engeren Zusammenhang gebracht wurden. Aber auch da mußte der Himmel, die Erde, die Sonne, das Gewitter durch geistige Auffassung vertieft und ergänzt werden, um als Himmelvater, als mütterliche Nacht und Erde zur Themis und Erinys, zur sittlichen



Schutzmacht und Vorsehung werden zu können. Als Sinnbilder, Erscheinungen und Werkzeuge eines geistigen Weltgrundes eignen sich die Naturkräfte dazu, mit der sittlichen Ordnung verknüpft zu werden. Allein losgelöst vom metaphysischen und allursächlichen Einheitsgrund, was hat Berg und Strom, Meer und Sturm, Sonne und Himmel, Raum und Zeit mit der Sittlichkeit zu tun?

Wie kommen die Götter und Geister dazu, Urheber und Vorbilder, Wächter und Vergelter der sittlichen Weltordnung zu sein, wenn sie, jeder einzeln für sich, aus den einzelnen Naturerscheinungen herausgewachsen sind? Ganz anders, wenn der einzelne Gott die in der ganzen Wirklichkeit wirkende Geistesmacht ist, wenn auch besonders aufgefaßt in der Sonne, im Blitz, im Wasser, im Schicksal, im Tod. Wohl dringt das Licht der Sonne überallhin; allein man muß sie als das Auge des allesdurchdringenden reinen Geistes fassen, wenn sie für die sittliche Ordnung eine Bedeutung gewinnen soll, wie Mitra, Ra, Apollo, Baldur.

Das gleiche gilt von der alles gebärenden und alle wieder in ihrem Mutterschoß sammelnden Erde, von dem allumfassenden Himmel, der mit lichtigem Bewußtsein die Erdenwelt umgibt, von dem Donner, der den Sünder, aber auch Unschuldige erschreckt, vom Blitz, der zuweilen Ungerechte, aber auch Gerechte erschlägt. Nur wenn Agni (das Feuer) und Soma (das nasse Lebenselement) zum Allgott vertieft wurden, ist es verständlich, daß man sie als Geber der Unsterblichkeit anrufen konnte. Vom Feuer und Wasser selber konnte man doch nicht die Unsterblichkeit und das Glück der Vollendung erwarten?

Jede Natur- und Schicksalsgewalt hat eine Beziehung zur Sittlichkeit, insofern sie eine Erscheinung der Urgewalt ist, die der Ursprung von allem ist. Als solche galt in der ältesten uns bekannten Ära der geschichtlichen Religionen die Muttergotttheit der Erde mit dem Himmelvater, ihrem Befruchter. Aber diese Erdmutter ist trotz ihres naturalistischen Charakters zugleich Themis, die sittliche Gerechtigkeit. Demeter ist die Ordnungsschafferin Thesmophoros. Die Tochter der Nacht, Erinys, ist wie die Tochter der Erde, Persephone, als Fürstin der Unterwelt die unerbittliche Macht der Vergeltung. Die heiligste Schwur-gotttheit bleibt die große Erdmutter.

Der sittliche Charakter ist dabei nicht etwa durch geschlechtliche Auffassung gefährdet. Himmel und Erde als Götterpaar, wie die Muttergotttheit insbesondere, werden nicht im Sinne der späteren Mythologie geschlechtlich gedacht. Vater- und Mutterbegriff dienen nur zum Ausdruck der Ursächlichkeit. Die Muttergotttheit ist immer das Urwesen unter dem Gesichtspunkte der gebärenden und ernährenden Ursächlichkeit, nicht etwa die Gemahlin eines Gottes. Die Ursache wirkt durch Anregung und durch Selbsthingabe.

Der spätere Gegensatz erklärt sich aus der fortschreitenden Vermenschlichung der Vorstellungen vom Göttlichen. Dadurch entstand ein Gegensatz, der in der früheren Gottesidee nicht begründet war; man drängte sie erst in die Einseitigkeit des Gegensatzes hinein, so daß sie den Späteren viel naturalistischer, ungeistiger und ungenügender erschien, als ursprünglich der Fall war. Die Vermenschlichung des Göttlichen in der Form führte zum Dualismus der geistigen Mächte der Oberwelt und der elementaren Urgewalten. In letzteren dachte man die Gottesidee der Urzeit fortlebend; durch diesen Gegensatz wurde sie mehr und mehr entgeistigt. Die mechanische Notwendigkeit der lebendigen Urmaterie (Tiāmat, Nacht, Erde) wird von der teleologischen Geistesmacht der aus ihr hervorgegangenen Gottheit in den Dienst des Kosmos gezwungen. Das ist der Sinn des uralten Mythos von der Überwindung der Urgewalten durch die höhere Götterwelt, vom urweltlichen Götterkampf zwischen der Notwendigkeit und der Freiheit. Die unerbittliche Notwendigkeit des elementaren Wirkens, der Mechanismus, hat eine gewisse Verwandtschaft mit dem unerbittlichen Rigorismus der fordernden und vergeltenden Gerechtigkeit. Darum vereinigen sich beide Ideen in dem Begriff der überwundenen, titanischen Urgewalt.

Die gleichzeitige Humanisierung in sittlicher Hinsicht schuf den Dualismus der Gnade und des Gesetzes, der wohlwollenden Rücksicht auf Entschuldigungsgründe und Bedenken gegen die Erbschuld einerseits und der unerbittlichen Vergeltungsstrenge anderseits. (Erinyen, Satan. cf. Job 1, 2; Zach. 3; Apoc. 12, 10.) Auch hier erhoben sich später Zweifel, ob nicht die Humanität der oberen Götterwelt eine Gefährdung der Sittlichkeit sei.

Mit der Vermenschlichung im guten Sinne waren die Götter zugleich freie Einzelpersonen geworden, die, abgesehen von menschlichen Schwächen, nach Willkür und Interessen handelten. Früher waren sie Erscheinungsformen der allwirkenden Notwendigkeit gewesen: was als deren Sinnbild keinen sittlichen Anstoß erregt hatte, wie der Geschlechtstrieb, das mußte anstößig werden, je mehr die urwüchsige Naturgestalt der älteren Vorstellung der menschlichen Persönlichkeit angenähert wurde. Was beim Himmel, Blitz, Sonne und Mond keinen Anstoß erregt, muß ihn bei dem vermenschlichten Jupiter erregen.

Der Zusammenhang zwischen Religion und Sittlichkeit ist ursprünglich; beide treten zuerst in der Form auf, daß der Ursprung und Stammvater des Stammes als göttlich erkannt und geachtet wird. Die Stammesgemeinschaft ist religiöse Gottesgemeinschaft und darum sittliche Pflichtgemeinschaft. Man muß den Stammesgenossen so behandeln, wie es die Gemeinschaft desselben göttlichen Ursprungs und Lebens fordert. Die Gottheit als Stammvater des Volkes ist zugleich der Grund der sittlichen Verpflichtung für die Volksgenossen. An die anderen Völker dachte man nur nebenbei; erst später entstand die Idee der Menschheit als einer großen Völkerfamilie. Für die Urzeit genügte der Schutz der Gastfreundschaft und des Verkehrs: auch diesen gewährte die Religion. Ursprung und Verpflichtung, Mythos und Ethos sind so eng verbunden, daß sogar nur der Mord für die ältere Anschauung eine Blutschuld ist, der die Blutsverwandtschaft verletzt; also der Gattenmord Klytämnestras nicht.

Die Götter stehen in einem inneren Zusammenhang mit der Sittlichkeit, weil sie die Schutzmacht der fortschreitenden Kultur, die Vorkämpfer der siegreich vordringenden Naturbeherrschung des Menschen sind. Die Geister herrschen, soweit die Wirklichkeit dem Menschen unbekannt, fremd und feindlich ist: was wir nicht durch Erfahrung und Beobachtung kennen, ist für uns so gut wie ein Chaos, wie eine Welt gesetzloser Willkür. Daher gehört die unerforschte Welt dem Geisterchaos; die Herrschaft der Götter rückt mit der Erforschung der Wirklichkeit und ihrer Kultivierung durch den Menschen vor. Weit entfernt, daß die Götter als unbekannte Mächte gelten, sind sie der Ausdruck der dem Menschen vertraut gewordenen vernünftigen Gesetzmäßigkeit, welche die Bedingung aller Kultur und ihrer Wohltaten ist. Nur die unbekannte Welt erfüllt den Menschen mit banger Furcht: denn im Unbekannten waltet die Willkür und Unvernunft. Den Göttern naht der Mensch mit Vertrauen: denn sie sind die hehren Gewalten, die mit zuverlässiger Macht und Güte in der dem Menschen vertraut gewordenen Wirklichkeit walten.

Die älteste Religionsperiode mit überwiegend naturalistischem Begriff der ursächlichen Macht war trotz allem Animismus, Polydämonismus und Polytheismus vor der Zersplitterung der Götterwelt geschützt, weil der Eindruck des einheitlichen Welt-

zusammenhangs noch übermächtig wirkte. Erst als man in der mythologischen Periode anfang, die einzelnen Göttergestalten, deren Ursprung und Sinn immer mehr dem lebendigen Bewußtsein entschwand, je nach Zeitrichtung, Neigung und Bedürfnis frei zu behandeln und zu menschenähnlichen Persönlichkeiten umzuwandeln, desto mehr lockerte sich der Zusammenhang zwischen der Gottheit und dem Sittengesetz. Soweit die Götter eine einheitliche Götterwelt bildeten, galten sie als Hüter und Wahrer der sittlichen Ordnung; aber in der Gestalt, welche sie unter dem fortgesetzten Einfluß der Mythenbildung und Mythendeutung im einzelnen gewannen, wurden sie mehr und mehr zum Anstoß für das sittliche Bewußtsein. Insofern bewirkte der Polytheismus eine Herabstimmung der hohen Götter (sogar eines Ra, Indra, Zeus) zu übermenschlichen Persönlichkeiten, welche zwar einen bestimmten Charakter und Beruf hatten, aber im übrigen wie die Dämonen auch Übermenschen an Willkür, Leidenschaft und Selbstsucht waren. Vielleicht erklärt sich auch hieraus, warum in der späteren Religionsentwicklung der Geisterglaube der Urzeit wieder stärker hervortrat. — Als Schlußfolgerung ergibt sich, daß der mythologische Polytheismus das Entwicklungsgebilde, in gewissem Sinne sogar das Zersetzungsprodukt einer einheitlichen und strenger geschlossenen, wenn auch mehr naturalistisch gestimmten, religiösen Weltanschauung war.

#### 4. Beweisgrund.

Die geschichtliche Entwicklung der Religion läßt erkennen, daß dieselbe nicht aus abergläubischer Unwissenheit, sondern aus geistigem Wahrheitsdrang und Vollkommenheitsstreben hervorgegangen ist.

Die abergläubische Unwissenheit ist unzweifelhaft dort von Einfluß gewesen, wo eine Unmenge geistig bedeutungsloser Verehrungswesen den Inhalt der Religionsvorstellungen bildet, und wo der Schwerpunkt der Religionsübungen ebenso in einer Unmenge unverständlicher Gebräuche liegt. Dies trifft bei den Religionen, deren Entwicklungsgeschichte einigermaßen zu verfolgen ist, gerade für die Urzeiten nicht zu. Was die Urperioden auszeichnet, ist die hervorragende Bedeutung der großen Prinzipien für Denken und Handeln, in einfacher, aber ehrfurchtgebietender Erhabenheit, mit unverkennbarer, wenn auch nicht



immer vollkommener sittlicher Heiligkeit. Die hohen Gottesbegriffe der alten Kulturreligionen Indiens und Irans, Chinas, Ägyptens und Chaldäas, auch die der europäischen und amerikanischen Kulturvölker geben Zeugnis dafür. Die Entwicklung kann zwar nicht bis zum Sonnenaufgang des geistigen Lebens zurückverfolgt werden, aber sie bekundet in der zurückliegenden Vergangenheit ein stärkeres Hervortreten der Einheit, der geistigen Erhabenheit, der sittlichen Würde, der Macht und der Güte. Licht und Vater ist der älteste Name der Gottheit, Himmel-Vater, Dyu-Pitar. Es ist tief bedeutsam, daß dieser älteste und wichtigste Gottesname der arischen Rasse mit dem Namen der Herrlichkeit (Dyu) den Vaternamen verbindet. Das älteste Gottesbild, der Sphinx, stellt den Ra des Aufgangs dar, den Oriens ex alto, durch dessen: »Es werde Licht!« alles ins Dasein tritt.

Die Einheit der Götter- und Geisterwelt war für die Urzeit durch die festgeschlossene Einheit des Weltalls sichergestellt und wirkte als selbstverständliche Wahrheit. Erst als sich die Mythologie unter dem Einfluß des Kampfes ums Dasein verflachte und von dem religiösen Grundgedanken loslöste und dem Kulturmenschen infolgedessen nicht mehr als Weltanschauung genügte, erwachte der Zweifel und begann das ausgesprochene Suchen nach einem Einheitsgrund im Gegensatz zur mythologischen Vielheit der Götternamen und Göttergestalten.

Gerade durch den Einheitsgedanken und den hehren Sittlichkeitsgeist der ältesten Religionsdenkmale glaubte die Kritik darzutun, daß die alten Religionen Ägyptens und Chaldäas gegenüber der altbiblischen Religionsstufe überlegen seien: allerdings ist dies nur möglich, weil man den älteren biblischen Urkunden nicht mit dem gebührenden Verständnis entgegenkommt.

Die Zersplitterung und Vervielfältigung, die Versinnlichung und Veräußerlichung des Gottesbegriffs nahm immer mehr zu, wenn nicht von außerordentlichen Persönlichkeiten eine Reformation ausging, welche zu den Idealen der Urzeit zurückgriff. Rückgang im geistigen Inhalt bleibt der Grundzug der geschichtlichen Religionsentwicklung im einzelnen, soweit nicht mächtige Persönlichkeiten in den Werdegang eingriffen. Wohl aber erfolgte manche Vervollkommenung und Verfeinerung in formeller Hinsicht, besonders in der äußeren Ausgestaltung der Religion in Wort und Bild, in Form und Begriff, in Kultus und Organisation. Der Frühlingsanfang steht in vieler Hinsicht hinter dem Herbst zurück; aber was den Ausschlag gibt, das ist die Hauptsache: nicht die Zahl der Blüten und Blätter, sondern die Triebkraft des

Lebens selber. Die aufsteigende Entwicklung dient der Entfaltung des eigentlichen Grundgedankens; der Niedergang von den klassischen Zeiten wird durch die fortschreitende Veräußerlichung gekennzeichnet.

Diese Zeiten des Niederganges, die für Griechenland bereits Homer vertritt, sind es, wo von denkenden Geistern, wie den griechischen Philosophen und den vedischen Sängern, die Frage gestellt wurde, wie denn die herrschende Religion mit ihren Göttervorstellungen und Kulturgebräuchen eine Schutzmacht der Sittlichkeit sein könne, wie es kraft heiliger Überlieferung von altersher ihr Vorzug und ihr Verdienst war? So der Spothymnus an die Frösche, Rig-Veda 7; 103, auch 9, 112; 10, 86; 10, 119.

Die Götterwelt der mythologischen Zeit konnte es freilich nicht verständlich machen, wie die Götter und ihre Verehrung dazu gekommen waren, als Grundlage und Schutzmacht der Sittlichkeit zu gelten. Daß sie dafür galten und fortwährend gelten sollten, auch nachdem der Widerspruch zwischen Götterlehre und Tugend, zwischen Tempelgebräuchen und Reinheit, zwischen ritueller Frömmigkeit und edler Menschlichkeit offenkundig hervorgetreten war, beweist eben, daß Religion und Sittlichkeit von altersher zusammengehörten, und daß sie einander nur dadurch entfremdet wurden, daß in den Hauptstrom der Religion immer mehr Nebenflüsse mit ihren trüben Wassern einmündeten, die nicht wie der klare Hauptstrom aus dem Quellgrund des vernünftig-sittlichen Suchens nach Wahrheit und Vollkommenheit entsprangen, sondern aus ungeistigen Trieben und aus den fast unvermeidlichen Denkschwächen und Willensgebrechen.

Die ungeistigen Einflüsse werden für die Religionsauffassung und Religionsübung um so gefährlicher, wenn die geistige Arbeit nicht mehr in dem Maße herausgefordert und in Spannung gehalten wird, wie es zur Entwicklung des religiösen Grundgedankens und Wesens gehört. Wenn die schöpferische Lebendigkeit des eigenen Denkens zuerst überhaupt und schließlich auch bei den geistigen Führern durch die Überlieferung entbehrlich gemacht und abgelöst wird, wenn die Zeit der Kommentare und Epigonen kommt, dann wird die Gefahr viel größer, die dem geistigen Inhalt von den niederen Einflüssen droht.

Wenn Gedanken mit ursprünglicher Frische aus der Seele entstehen, schaffen sie sich auch mit analoger Kraft ein sinnliches Gewand. Das Blut galt in der Urzeit als die Seele; allein deshalb war der Seelenbegriff nicht materialistisch: man suchte eben nach einem Träger der in der Masse wirkenden Ursächlichkeit. Je lebhafter die geistige Kraft in Tätigkeit versetzt ist, um bedeutsame Erkenntnisse zu vollziehen, desto lebhafter ist auch die Sinnlichkeit, deren Dienst sie bedarf. Ein kraftvoll erfaßter Gedanke wird durch die lebhaft, ja sogar derbe Sinnlichkeit seiner Ausprägung nicht gefährdet; er ist stark genug, um in schwerer Rüstung frei und siegreich aufzutreten. Wohl aber wird ein schwach und oberflächlich erfaßter Gedankeninhalt von der schweren Rüstung niedergedrückt und in der rauhen Versinnbildung schließlich unkenntlich.

Will man die Sprachweise der Urzeit verstehen, so muß man vor allem die tiefe Aufregung des geistigen Ringens um Licht und Kraft mit ihr teilen.

Dann erst vermag man als Kommentator an die gewaltige Bildersprache heranzutreten, die sich ein gewaltiger Gedankeninhalt und eine gewaltige Gedankenarbeit in der Urzeit geschaffen. So sind vor allem die lebensfrischen Bilder zu verstehen, deren sich das Alte Testament, insbesondere der Jahwist, die Psalmisten und die Propheten, bedienten. Auch der Elohistspricht diese Sprache, wenn er vom Sturmhauch redet, der über den Urstoff dahinfuhr. Er will mit diesem Sinnbild die unsichtbare Geistesmacht veranschaulichen, welche das träge Chaos zu der Entwicklung aufregte, deren Frucht die Gesetzmäßigkeit und Zielstrebigkeit ist.

Die Geschichte der Religion ist niedergelegt in den Namen und Gebräuchen; die Namensbezeichnung, insbesondere die Gottesnamen, sowie die Kultusgebräuche sind die einzigen Urkunden der ältesten Religionsperiode. Die wichtigsten Kultusgebräuche sind die Unterscheidung des Heiligen und Gewöhnlichen, des Unreinen und Profanen; sodann das Gebet und das Opfermahl. In beiden kommt die Bedeutung der Gottheit als der ernährenden Ursächlichkeit zum Ausdruck. Der Mensch wie alle Lebewesen lebt von seinem Ursprung; darum ist die Nahrungsaufnahme die religiöse Gemeinschaftspflege mit dem göttlichen Lebensgrund. Aber die Ursächlichkeit in der Welt ist dem Menschen nur zum kleineren Teile bekannt: daher die grauenerregende Geistermacht, welche als unberechenbare Gewalt in den weiten Gebieten der unerforschten Wirklichkeit waltet und dem Menschen fremd, ja vielleicht feindlich ist. Die Dämonenwelt stellt die unbekannte Seite der in der Welt wirkenden Herrschermacht dar, mit der darum auch keine Kultusgemeinschaft zulässig und überliefert ist.

Ebenso ist mit der ernährenden Kraft und Güte der Gottheit nicht ihr ganzes Wesen und Wirken ausgesprochen. Die in der Welt wirkende Macht erweist sich auch vielfach als gefährlich; insofern muß man sich von ihrem Gebrauch enthalten: sie ist heilig im Sinne von verderben- und todbringend, unnahbar und unverletzlich. (»Niemand sieht mich und lebt.«) Der Zusammenhang mit der Gottheit wirkt als Beweggrund, eine Sache zu gebrauchen und sich anzueignen, aber auch als Beweggrund, um sich von ihr zu enthalten, um das Göttliche nicht zu verletzen oder zu stören.

Wenn die Gottheit in dem Lebenden ist, so ist dies einerseits eine Erklärung seiner ernährenden Kraft, aber auch anderseits ein Grund zurückhaltender Scheu. Daher ist die Urzeit von dem Gefühl durchdrungen, daß das Töten der Tiere, insbesondere der Haustiere, eigentlich etwas Unerlaubtes

sei, daß darum das Schlachten und der Genuß des Fleisches nur als Opferhandlung oder als Gemeinschaftsbetätigung mit der Gottheit und darum in ihrem Namen zulässig sei. In ähnlicher Weise galt auch das Abschneiden der Früchte, die Durchfurchung der Erde, kurz jeder gewaltsame Eingriff des Menschen in das Naturwesen und Naturleben als etwas, was zugleich den Charakter einer Verletzung der Gottheit an sich hat. Man gab diesem Bewußtsein Ausdruck, indem man jene Dinge, welche mit dem Ursprung, der Betätigung, der Erzeugung und dem Untergang des Lebens besonders eng zusammenhängen, als heilig ausschied und dem gewöhnlichen Gebrauche entzog. So z. B. das Blut, das Fett, die Erstgeburt.

Die Kultusgebräuche der Urzeit sind dadurch der Beweis dafür, daß man wohl zwischen den Einzeldingen als solchen und ihrem Zusammenhang mit dem göttlichen Urheber und Weltgrund zu unterscheiden wußte. Die Einzeldinge, auch die heiligsten Tiere, gebrauchte man, ja tötete sie und verzehrte sie, wenn auch unter Anwendung von Maßregeln, welche die Verschuldung an dem göttlichen Weltgrund ausschließen sollten; dadurch bewies man durch die Tat, daß man wohl zu unterscheiden wußte, was der Mensch und was das Tier und die Naturwesen seien. Wenn man anderseits heilige Scheu hegte und das Göttliche in ihnen zu erkennen glaubte, so war dies nicht ein Mangel an Unterscheidungskunst und Vernunftgebrauch, sondern die Würdigung, daß alles einzelne ein Glied des Ganzen und eine Wirkung des göttlichen Weltgrundes sei.

Aus diesen Gründen ist der Animismus wie der Fetischismus als die Urform der Religion abzulehnen. Es gab der Religionsgeschichte zufolge niemals eine Periode ausschließlichen Geisterglaubens und Totendienstes oder der Verehrung vereinzelter Naturdinge und Gebrauchsgegenstände, die man von Geistern bewohnt dachte. Der Animismus und Fetischismus, wie er in der Theorie ist, ist nicht derselbe, wie er sich in der Vergangenheit und Gegenwart findet: er ist zwar Aberglaube, aber niemals bloßer Aberglaube, weil niemals ganz losgelöst von dem Glauben an eine ursächliche Macht. Im Animismus ist der Glaube an die Seele, ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit der vernünftige Kern.

Der Aberglaube ist immer verbunden mit dem Glauben, nämlich mit der Überzeugung, alle bloße Tatsächlichkeit sei in höchster Instanz aus lebendiger, geistiger, persönlicher Tätigkeit abzuleiten, also aus einer Ursächlichkeit, die ihrer Gründe und



Zwecke, ihres Rechtes und ihrer Kraft bewußt ist. Dieser Grundsatz ist der wissenschaftliche Ausdruck für den Vernunftglauben, daß es überhaupt eine Wahrheit, eine Lösung der großen Rätsel, eine erklärende Einheit von Erkenntnis und Wirklichkeit gibt. Die Wahrheit kann ja nur Erklärungsgrund sein, wenn sie sich selber verständlich, also aus dem inneren Wesensgrund einsichtig und begreiflich ist: wenn sie lebendige Tätigkeit, sich selbst begreifender Gedanke ist.

Die Theorie, welche die Religion als ein Erzeugnis der Urteilsschwäche ansieht, als eine Frucht des animistischen Kausalaberglaubens, muß folgerichtig allen Glauben an die hinreichende Erklärung der Wirklichkeit und an die Wahrheitskraft der urteilenden Erkenntnis als Wahn verwerfen. Die Religion ist gewiß ein Erzeugnis des Kausalbedürfnisses und eine Folge davon, daß die Erfahrungswelt in ihrem eigenen Bereich den hinreichenden Erklärungsgrund ihres Wesens und Daseins nicht aufweist: allein das ist kein Mangel, sondern ein Vorzug des Menschengesistes und der Religion.

Die Religion ist (wie die Philosophie) im Unterschied von den Einzelwissenschaften nicht bloß eine einzelne Betätigung des urteilenden Denkens und der erklärenden Erkenntnis, sondern die höchste und umfassendste Betätigung derselben. Der noetische Gottesbeweis ist eine der Wurzeln, mit denen die Religion im Menschengesiste gründet, als der Glaube und die Überzeugung, daß Erkenntnis und Wirklichkeit einander durchdringen können, weil beide die Schöpfung eines Wahrheitsgedankens sind, in dem die Wirklichkeit des Ewigen und Zeitlichen gesetzt und enthalten, als wahr gewürdigt und begriffen ist.

Die Religion ist also in ihrem Grundgedanken die eigentliche Erkenntnistat der Menschen, als Versuch zur Erklärung der Wirklichkeit, beseelt vom Glauben an die Wahrheit und selber Vernunftglaube an die Wahrheit, als die Verständlichkeit des Daseins.

#### § 4. Zweiter Erklärungsversuch.

Ist die Religion ein Gebilde der dichtenden Phantasie?

*Darlegung.*

Die Religion wird als ein Erzeugnis der dichtenden Phantasie bezeichnet, als die Frucht des Bedürfnisses zu idealisieren und zu hypostasieren, die rauhe Wirklichkeit zu verklären und mit persönlichen Gestalten zu beleben. Die Religion sei eine Ausartung des Denkens und seines bildlichen Ausdrucks in der Sprache, eine Krankheit des Denkens und Sprechens. Die Religion sei Mythologie, Sagen- und Legendendichtung: das Wunder, d. h. das Unwirkliche, sei ihr liebstes Kind. »Die Religion hat das Gefühl zum Vater, aber die Einbildungskraft zur Mutter.« (Strauß.) Die Idealisierung sei das Mittel, um die Naturwelt zum mythologischen Herrschaftsbereich göttlicher und dämonischer Kräfte zu verklären; die Hypostasierung gebe außerdem dem Erinnerungsbilde der Verstorbenen den notwendigen Halt, um zum Träger neuen Lebens und zum Gegenstand abergläubischer Furcht und Verehrung zu werden.

A. Die Religion bekunde ihr Leben durch fortgesetzte Legendendichtung und Erfindung von Idealgestalten, wie sie eben dem Bildungsstand der betreffenden Kreise zusagen. Die eigentlich religiöse Literatur aller Zeiten, jene, aus der die religiösen Seelen ihre Nahrung ziehen, sei der Beweis dafür. Sowenig die Phantasie mit der Wahrheit zu tun habe, ebensowenig die Religion, diese erstgeborene Tochter der sinnlichen und alles versinnlichenden, sinnlich erklärenden Phantasie. Die Religion sei die sonntägliche Verklärung der Wirklichkeit durch schöne, d. h. der jeweiligen Sinnesart entsprechende Wahnbilder.

Die Religion sei die Frucht der Phantasie, um dem menschlichen Bedürfnis nach Metaphysik zu genügen, wenn es oder weil es durch die Wissenschaft keine Befriedigung finde. (Hegel, Schopenhauer.)

Der Gebildete, der auf der Höhe des kritischen Idealismus stehe, werde vor einer Zeus- oder Aphroditestatue Hellene, vor einer Madonna Katholik, vor dem Kaulbachschen Reformationsbild Protestant und in der Natur Pantheist sein: das sei allseitige Religiösität, wie sie Goethe und Schiller besessen.

Jede Religion habe nur die Wahrheit des schönen Wahnes; in dem Augenblick, wo sie sich für eigentlich wahr und allein berechtigt halte, werde sie falsch. (Vgl. Schultze, Philosophie der Naturwissenschaft 1882/3, p. 410.)

Der Kulturgeschichtschreiber Fr. v. Hellwald hält die Religion für die Befriedigung des Naturtriebes, Ideale zu bilden. Daher sei sie nichts als Wahn; die Geschichte der Religionen sei eine Geschichte des Irrtums. Aber der religiöse Irrwahn sei, wie das Träumen, ein gesunder und naturwüchsiger Irrwahn. Wenn es indes auch gesund sei, zu träumen und zu dichten, so dürfe es doch nicht dazu kommen, daß man die Gebilde des Traumes und der dichtenden Phantasie für Wahrheit und Wirklichkeit halte. Das wäre Wahnsinn. Die Wissenschaft, als das nüchterne Wissen der Wachenden, habe der Religion gegenüber die Aufgabe, »alle Ideale zu zerstören, ihre Hohlheit und Nichtigkeit zu erweisen, zu zeigen, daß Religion und Gottesglaube Trug, daß Sittlichkeit, Gleichheit, Liebe, Freiheit und Menschenrecht Lüge sind, zugleich aber auch die Notwendigkeit all dieser Irrtümer zu behaupten«. Kulturgeschichte 1875. p. 569.

Die Religion gilt vom Standpunkt des materialistischen Darwinismus aus als eine pathologische Schwäche und Notwendigkeit zugleich: die Auslösung von Phantasiegebilden, mittels deren sich der Mensch in seiner Ohnmacht der Übermacht des Unglücks gegenüber hilft. Darum dürfe man die Religion nicht verachten. »Solange uns keine wesentliche Gefahr droht, können wir wohl über den Instinkt der Religion lachen, da derselbe ja keine Gelegenheit hatte, zur Wirkung zu kommen. Sobald aber eine Gefahr im Anzug ist, tritt er selbst bei Ungläubigen in Kraft. Entweder vertraut man auf die Hilfe Gottes, oder wenn einem dies zu unwissenschaftlich vorkommt, auf sein gutes Glück, was im Grunde genommen ganz dasselbe ist. Will man nicht den Mut verlieren und in Verzweiflung geraten, das Schlimmste, was einem in großer Gefahr passieren kann, so muß man eben auf irgend etwas vertrauen.« Dahl, Die Notwendigkeit der Religion die letzte Konsequenz der darwinistischen Theorie. Heidelberg 1886. p. 104 sq.

Damit stimmt Fr. Nietzsche überein, wenn er die Religion als den Notbehelf der Schwachen gegenüber den Starken, den Herrenmenschen erklärt, als das listige Mittel, wodurch die Sklaven der Urzeit und die Mißbratenen überhaupt an den Herrenmenschen erfolgreich Rache genommen hätten, besonders durch die Verbreitung des Christentums.

Wesentlich anders ist jene Zurückführung der Religion auf eine Tat der Selbsthilfe zu beurteilen, wenn als Ziel dieser Selbsthilfe nicht bloß die Überwindung einzelner Schicksalsschläge, sondern das Todesschicksal und die Macht der Vergänglichkeit selber genommen werden und zwar so, daß die Unsterblichkeit dadurch wirklich für den Menschen vermittelt wird.

Drews findet mittels der psychologischen Analyse der Entwicklung unseres Bewußtseins, daß die Religion aus der unbewußt-naiven, plastisch-künstlerischen Phantasietätigkeit stamme, zu einer Zeit, als ihre Unbefangtheit und Fruchtbarkeit noch nicht durch die Bevormundung des reflektierenden Bewußtseins beeinträchtigt war. »Aus solchem primitiven Zustande des

Bewußtseins ist ursprünglich auch die Religion mit ihrer Tendenz zur Personifikation und ihrer symbolisierenden Deutung oft zufällig aufgegriffener und an sich beziehungsloser Gegenstände hervorgegangen. Auf dem Standpunkt der Reflexion wird es dem Menschen um soviel schwerer, ein passendes Symbol für seine metaphysischen Vorstellungen zu finden, je mehr er sich daran gewöhnt hat, den kausalen Zusammenhängen der Dinge nachzugehen und jede seiner Vorstellungen durch den abstrakten Begriff auszudrücken. Daran liegt es, wenn es der Gegenwart trotz aller Sehnsucht nach einem neuen Ausdruck ihrer religiösen Geisteswelt so schwer wird, über die bisherigen Symbole hinauszukommen, und scheint überhaupt die Zeit vorbei zu sein, wo neue Kulturreligionen auf sinnlich anschaulicher, symbolischer Grundlage entstehen können. Die moderne Reflexion zersetzt die anschaulichen Gebilde der Phantasie, sowie unser waches Bewußtsein unseren Traumvorstellungen ihre bildliche Hülle abstreift; sie verwandelt das Bild in den entsprechenden Begriff, das jenem zwar nicht an Objektivität, wohl aber an unmittelbarer gefühlsmäßiger Verständlichkeit nachsteht, und nur durch die Kunst lassen wir uns zuzeiten in jenen ursprünglichen Zustand des Bewußtseins zurückversetzen, dessen zügellose Ausschweifungen wir im Traume vor uns haben.« Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. Freibg. 1897. p. 252.

B. Die Entstehung der Religion aus der Phantasie und dem ungeordneten Spiel der Vorstellungen werde auch dadurch erwiesen, daß ihre Übung bei allen Völkern mit anormalen Erregungen des Vorstellungslebens, mit übernatürlichen Erscheinungen und Beziehungen zusammenhänge. Vgl. 1. Kor. 14.

Die Traumgesichte, die Sinnestäuschungen, die Wahngelbde aufgeregter Leidenschaft und Angst, die Tobsuchtsanfälle, die Ahnungen und Vorzeichen, die unerklärlichen Auffälligkeiten, Wahnsinn und Irrsinn in ihren dem Urmenschen rätselhaften Kundgebungen, kurz was zum Wahrsager- und Zauberwesen, zum Glauben an Besessenheit und höhere Seelenzustände führte, wurde als Beweis des Göttlichen, als die Erscheinungsform der verborgenen Ursächlichkeit und überlegenen Herrschermacht in der Natur aufgefaßt. Man glaubte darin die unheimliche Macht einer höheren Geisterwelt unmittelbar wahrzunehmen: damit gewann der Mensch die Elemente für den Aufbau der religiösen Vorstellungswelten, den sodann die Phantasie mit ungestörter Freiheit weiterführen konnte. Der Enthusiasmus sei der Quellgrund der Religion.

Die Erkenntnis, daß unsere Vorstellungen im eigentlichsten Sinne die Gebilde unserer eigenen innerlichen Seelentätigkeit sind, nicht objektive Entwürfe der äußeren Wirklichkeit, ist eine Aufgabe, welche für den größten Teil der Menschen noch lange nicht erledigt ist.



Von diesem Gesichtspunkt aus möge man erwägen, welche Mühe und Zeit erforderlich war, bis die Menschheit zwischen dem Wachen und dem Traumleben in unserem Sinne zu unterscheiden gelernt hatte, so daß eben die Träume als unregelmäßige Phantasietätigkeit erschienen. Eine weitere Aufgabe war, die krankhaften Seelenzustände, wie Tobsucht, Wahnsinn, Irrsinn, Trübsinn, Verfolgungswahn, sowie die Folgen von Nervenkrankheiten als das zu erkennen, was sie sind: als Störungen des Seelenlebens, als Geisteskrankheiten — ohne allen übernatürlichen Charakter. — Eine weitere Aufgabe ist die genaue Feststellung der übrigen außerordentlichen Erscheinungen des Seelenlebens, wie Magnetismus, Heilkräfte, Hellsehen, Anästhesie, Akinesie, Hypnotismus, Suggestion, Hysterie, Ekstasen, Visionen, Mesmerismus, Spiritismus, Nekromantie, Mantik, Magie.

Schon Aristoteles hat als Entstehungsgrund der Religion erklärt: erstens das, was die Seele Eigentümliches erfahre, wie Traumgesichte und Offenbarungen, zweitens auffällige Himmels- und Naturerscheinungen. *Sext. Empir. adv. Phys.* 1, 20.

Cicero läßt den Stoiker Balbus den Götterglauben auf die Tatsachen der Göttererscheinungen, Götterstimmen, Vorahnungen, Vorzeichen, Augurien und Auspizien gründen. Es ist dies der zweite Gottesbeweis, der sofort auf den ersten, den sogenannten historischen Beweis aus der Allgemeinheit des Gottesglaubens folgt. Bei Kleantes ist es der erste Erklärungsgrund für den Götterglauben: er stamme aus der Vorahnung der Zukunft. Der dritte, den er anführt, bezieht sich auf die erschreckenden Naturereignisse, Blut- und Steinregen, Erdbeben, Erdspalten, Kometen, Himmelsfackeln, Doppelsonnen: quibus exterriti homines vim quandam esse coelestem et divinam suspicati sunt. Der zweite und vierte Grund ist der Zweck- und Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs entnommen. *De nat. deor.* 2, 2—5.

Daraus erhellt, daß der Glaube an die Gottheit im allgemeinen durch die Tatsache der alles umfassenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit begründet wurde, im besonderen durch die außergewöhnlichen Erscheinungen, welche den gesetzmäßigen Naturlauf in geheimnisvoller Weise durchbrechen. Das Staunen wird in stärkerem Maße erregt durch das Außerordentliche; so wurde auch die Beobachtung der anormalen Erscheinungen im Vorstellungsleben für den Menschen zum besonderen Anlaß, an höhere Mächte zu glauben. Die Tatsache des Bewußtseins und der vorstellenden Denktätigkeit im allgemeinen war als Ausgangspunkt des religiösen Glaubens in der Tatsache der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Kosmos enthalten.

C. Mehr formell wird die ursächliche Bedeutung der Phantasie für die Religion verstanden, wenn man sagt, das Sinnbild und die fromme Sage oder Legende, das Symbol und der Mythos

sei die unentbehrliche Form des religiösen Gedankens. Weder als Dogma noch als Philosophem, weder als Glaubensgesetz noch als Lehrbegründung könne eine Lehre religiös wirksam werden, wenn sie nicht in der Sprache der Sinnlichkeit und der Legende vernommen, wenn sie nicht in dem warmen Farbenton sinnlicher Anschaulichkeit empfunden werde, wenn sie nicht das Göttliche menschlich nahe zu bringen vermöge. Nur dadurch gewinne die Religion die Föhlung mit Gemüt und Willen.

Das religiöse Denken scheine geradezu darauf angewiesen, einzelne Eigenschaften Gottes nicht im vollen Ernste auszudenken, um in der Lebhaftigkeit der religiössittlichen Empfindung und Sinnesänderung nicht gestört zu werden. Wenn man sich z. B. klar die dogmatische Wahrheit vergegenwärtigt, daß der ewige Gott den ganzen Lebenslauf des Menschen durch Zeit und Ewigkeit mit einer und derselben unwandelbaren und unveränderlichen Gesinnung begleitet, weil er in seinem Denken und Wollen durch und durch unwandelbar, überzeitlich und unveränderlich ist, so scheint der Antrieb zur Buße nicht so stark zu sein, wie wenn man sich denkt, daß Gottes Mißfallen zeitlich so lange auf einem ruhe, als man in der Sünde verharre, und dann zum Wohlgefallen werde, nachdem man sich bekehrt hat. Wie aber erst dann, wenn man bedenke, daß diese eine unwandelbare und unveränderliche Gesinnung Gottes gegen jeden so sei, wie es dem ewigen Endzustand entspricht, den der Schöpfer für jeden voraussah, als er ihn mit seinem ewigen Endschiedsal in seinen Weltplan aufnahm? Das ist unzweifelhaft: Gott sieht in jedem Menschen von Anfang an den einstigen Seligen oder Verdammten. — Wegen dieser Schwierigkeit glauben einige protestantische Dogmatiker, die Unveränderlichkeit aus dem Inbegriff der göttlichen Eigenschaften ausscheiden zu sollen, damit das religiöse Leben nicht durch Fatalismus beeinträchtigt werde. Allein mit der Unveränderlichkeit steht und fällt auch die Ewigkeit.

Unter dem Eindruck dieser Gesichtspunkte schreibt Morison: »Ein anthropomorpher Gott ist der einzige Gott, den Menschen verehren können; es sei aber zugleich der Gott, an den zu glauben für das moderne Denken immer schwieriger werde.« (*Service of man*. p. 49.)

Ebenso Chantepie de la Saussaye: »Der Gott der Religion wird immer anthropopathisch oder anthropomorph gedacht. Ein abstrakter Begriff, wie etwa der des Absoluten, kann nie die Stelle eines religiösen Gottesbegriffs einnehmen; dafür ist die Idee der Persönlichkeit, welcher immer etwas Bildliches anklebt, unentbehrlich.« *Religionsgeschichte* I, 161.

Es liege also in der Natur der Verhältnisse begründet, daß die Anthropopathie unaufhörlich von allen Seiten in die religiösen Vorstellungen von der Gottheit eindringt, ja sogar in den theologischen Gottesbegriff. Selbst der Anthropomorphismus ist nicht so leicht abzuwehren, wie man denkt: sonst hätte weder der Astronom Lalande noch der Religionsphilosoph Strauß von einer Wohnungsnot der Gottheit im Hinblick darauf sprechen können, daß die Glaubensvorstellung von einem räumlichen Himmel als Ort der seligen

Gottesgemeinschaft und als Ziel der Himmelfahrt Christi durch die Astronomen gefährdet sei.

### *Kritik zu C.*

Was an dieser Auffassung berechtigt ist, läßt sich kurz also fassen: Da die Religion für alle Alter und Bildungsstufen bestimmt ist, so muß sie auch eine solche Weise der Darlegung haben, welche den niedrigsten Bildungsstufen verständlich ist.

Unzweifelhaft bleibt auch das höchstentwickelte Denken der Sinnbilder und Gleichnisse bedürftig, weil es eben menschlich ist. — Übrigens ist die Wirkung auf Gemüt und Willen keineswegs von der legendenhaften oder sinnbildlichen Einkleidung abhängig: die Wirksamkeit der Predigt Jesu war gewiß gewaltig, und doch freier von sinnlicher Einkleidung durch Vorstellung und Handlung als irgend welcher sonstige Lehrausdruck. Die Gleichnisse und Sinnbilder Jesu können jedenfalls nicht als das gelten, was man im obigen Sinne unter Symbol und Mythos versteht. Jener Versinnbildung, wie sie Jesus der Lehre durch Gleichnisse gab, kann auch die Wissenschaft nicht entbehren.

Man darf es der Religion nicht als besondere Schwäche anrechnen, wenn sie sich der sinnlichen Einkleidung für Geistiges und der menschenähnlichen Auffassungsweise für Göttliches bedient. Auch die Philosophie ist wie die Wissenschaft der Gründe und Ursachen überhaupt auf die dem Sinnlichen, Endlichen und Bedingten entnommenen Bilder angewiesen. Dies wird nur verhüllt, indem die Sprache der Wissenschaft allzusehr mit Fremdwörtern arbeitet.

Die ältesten Philosophen Griechenlands, welche zugleich die ersten Naturforscher waren, konnten ihre wissenschaftlichen Gedanken auch nicht anders zum Ausdruck bringen, als dadurch, daß sie eben Wasser, Feuer, Luft als Weltgründe bezeichneten. Sie meinten dabei diese Wesen nicht als bloßen Stoff und als träge Masse, sondern als Sinnbild und Werkzeug bezw. Erscheinungsform einer verborgenen, geistigen Ursächlichkeit. Feuer und Vernunft war für Heraklit wie für die stoische Philosophie eines: fast ebenso, wie bei den Feuerzungen des Pfingstfestes. Das bewegliche Feuer schien deshalb zum Weltgrund geeignet, weil es alle Formen anzunehmen, d. h. aus sich (als Lebenswärme) hervorzubringen und in sich zurückzunehmen vermag.

Wenn die Wissenschaft ihre Gedanken so einkleiden mußte, wie kann man von der Religion, dieser Philosophie der Völker, eine naturfreiere und weniger sinnbildliche Ausdrucksweise erwarten?

Das Licht gilt als die Ursache von allem, weil bei seinem (des Gottes Ra) Aufgang alle Dinge Farbe und Gestalt annehmen: mit seinem Heimgang

sinkt die Mannigfaltigkeit der Dinge in finstere Unbestimmtheit und Ohnmacht. Licht und Feuer kann demnach als ursächliche Lebensmacht wie als Prinzip der Vernichtung aller Dinge gelten (cf. Schiwa, Moloch).

Ähnlich gilt das Wasser als geeigneter Mutterschoß des Werdens und Entstehens, wie als auflösende und zersetzende Macht (cf. Tiāmat).

In moderner Ausdrucksweise würde man statt Feuer, Luft und Wasser den Kohlenstoff, Sauerstoff und Wasserstoff als zum Weltgrund geeignet empfehlen, — mit dem Hinweis auf die starke Neigung dieser Elemente, in chemische Verbindungen einzugehen. Abstrakter dem Ausdruck nach, gleichbedeutend der Sache nach wäre es, wenn man Wärme und Feuchtigkeit oder den Urnebel, d. h. den luftförmigen Zustand des Stoffes, als Weltursprung annimmt. Vgl. die phönizischen Kosmogonien.

In der älteren Entwicklungsform der persischen Mazda-Religion erscheint das Feuer fast nur als Sinnbild der Gottheit; in der späteren Periode massiveren Denkens und passiver Gebundenheit an überlieferte Bilder, Texte und Buchstaben wurde aus der Verehrung der ewigen Weisheit die naturalistische Religion der Feueranbeter.

Feuer, Wasser und Luft dienen fast in allen Religionen als bedeutungsvolle Sinnbilder und Mittel geistiger Reinigung und Wiederbelebung. Unda purgat, flamma lustrat, flamen vivificat. Noch jetzt ist das Feuer das Sinnbild des Lebens, der läuternden Heiligkeit, der richtenden Gerechtigkeit, der alles durchdringenden Wahrheit: darum erfolgte die Herabkunft des göttlichen Geistes an Pfingsten in Feuerzungen. Nicht minder ist der Sturmhauch sein Sinnbild (Joh. 3, 8; Act. 2; Ps. 103, 30), ebenso das Wasser, welches die Erde bedeckt und befruchtet.

### *Widerlegung.*

Der Grundgedanke dieser Theorie über den Ursprung der Religion ist die Annahme, die Religion sei ein naturhaftes, also ungeistiges Phantasiegebilde, das ästhetischen und praktischen Wert habe; sie sei sogar wertvoll und notwendig für den Kampf ums Dasein, jedenfalls aber ohne Wahrheitswert. Diese pathologische Auffassung beschränkt sich bei manchen auf die Religion, während dieselben der wissenschaftlichen Erkenntnis und dem Sittlich-Guten innere und unbedingte Gültigkeit oder wahrhaft geistige Bedeutung zusprechen.

Andere fassen auch Vernunft und Gewissen, Erkenntnis und Sittlichkeit, Wahr und Gut als rein naturhafte Lebenserscheinungen der menschlichen Organisation, die von bloß subjektivem Werte seien.

### *Erster, grundsätzlicher Beweisgrund.*

Die Widerlegung dieser grundsätzlichen Ansicht ist im Beweis des Geistes enthalten: denn die Würde und Eigenart



des Geistes besteht gerade darin, daß er eine tatkräftige Innerlichkeit bedeutet, welche mit ihrer Erkenntnis- und Willenstätigkeit nicht im Dienste der körperlichen Wesensentwicklung aufgeht, sondern zur Pflege der Wahrheit und Vollkommenheit überhaupt, abgesehen von dem eigenen Interesse, befähigt und verpflichtet ist. Geistig ist, was mit seinem Lebensinteresse und seiner Befähigung über die substantielle Wesensbildung hinausreicht, was Anlage für das Wahre und Gute überhaupt ist, was Arbeit und Seligkeit als solche ins Auge fassen, wertschätzen und pflegen kann. Die eigentümliche Natur der geistigen Erkenntnis besteht darin, daß unser Selbst aus seiner Subjektivität herauskommt, um die Wirklichkeit zu erfassen, wie sie ist: wenigstens als unabhängig von uns bestehende oder doch als gegenständliche Tatsache außer uns. Wir bekunden dadurch den Sinn für die Wahrheit der Tatsachen schon in der sinnlichen Empfindung. Das Tier bleibt unter dem Banne des Eindrucks und erfäßt die Dinge nicht als tatsächliche Wahrheiten. Allerdings kommen wir mit unseren Vorstellungen vielleicht nicht zu einer solchen Erkenntnis der Außenwelt, wie sie wirklich an sich ist, aber doch zu der Erkenntnis, daß sie vorhanden ist, sowie daß sie in dieser eigentümlichen Wesensbestimmtheit vorhanden ist. Durch Schlußfolgerung und Urteil gelangen wir aus dem Bann der Subjektivität hinaus und kommen sogar zu der Erkenntnis, daß unsere sinnlichen Vorstellungsformen eine sinnbildliche Wahrheit haben.

Ebenso liegt die Eigenart des sittlichen Wollens darin, daß darin die Vollkommenheit als solche zum maßgebenden und bestimmenden Beweggrund wie zum Ziel und Gegenstand des Strebens und Wirkens, zur Aufgabe des Lebens wird.

Für einen rein stofflichen Organismus hat Wahrheit und Pflicht gar keinen Sinn: für diese Gesichtspunkte ist im körperlichen Lebewesen gar keine Grundlage vorhanden. Was haben Stoffwechsel und Wahrheitsinteresse miteinander gemein? Substanzbildung ist der ganze Inbegriff des Naturlebens; Aufnahme der Wahrheit und des Guten in Erkenntnis und Liebe ist der Lebenszweck der geistigen Welt.

Merkwürdigerweise führt die naturalistische und rein positive Denkweise dazu, das als eine pathologische Schwäche des Menschen zu erklären, was sein eigenster Vorzug ist und die Quelle

seiner Macht, dasjenige hingegen als sein ausschließliches Wesen zu erklären, was seine naturhafte Beschränktheit ist. Die Würde und Macht des Geistes liegt in der Fähigkeit, sich denkend und wollend über die Schranken der eigenen Subjektivität oder Naturbestimmtheit sowie über die unmittelbare Gewalt jeden Eindrucks und jeden Zustandes zu erheben, um von nichts anderem als der Wahrheit und Pflicht selber bestimmt zu werden. Das ist die Freiheit des Geistes: Erhebung über die Naturgebundenheit, über die Naivität der Vorurteile, über die Triebe und Gelüste der rohen und feinen Selbstsucht.

Selbst das radikale Denken eines Max Stirner muß diese Eigenart des Geistes bestätigen, wodurch er sich über alle Naturwesen erhebt: denn mit seiner rücksichtslosen Kritik will er nichts anderes als — die volle Entschleierung der nackten Wirklichkeit, die Überwindung aller naturhaften Vorurteile und Einbildungen. Der Geist will wissen, was hinter der Wirklichkeit ist; er will wissen, welchen Wahrheitswert seine eigene Erkenntnistätigkeit hat.

Die Religion wird als Erzeugnis des Phantasiebedürfnisses bezeichnet, um die rauhe Wirklichkeit durch Idealisierung zu verklären und durch Hypostasierung zu beleben.

Unzweifelhaft ist die Religion eine Betätigung des vorstellenden Denkens; sie dient auch zur Befriedigung des geistigen Verlangens nach einem einheitlichen, verständlichen, lebensvollen Weltbilde. Allein es ist falsch, in der Befriedigung dieses Bedürfnisses einen Grund zur abfälligen Beurteilung der Religion zu finden. Denn es handelt sich dabei um ein Bedürfnis der Vernunft und des Denkens selber. Da die Vernunftanlage Natur ist, so drängt sie mit naturhafter Notwendigkeit zu ihrer Betätigung und Befriedigung; allein darum bewahrt sie doch ihren geistigen Adel und steht mit der Befriedigung der sinnlichen Lebensbedürfnisse nicht auf einer Stufe. Aus dem Grunde nicht, weil die Gewinnung eines befriedigenden Weltbildes nicht nur individuellen und vergänglichen Wert hat, sondern von allgemeingültiger Bedeutung ist.

Die Vernunft gelangt zur Wahrheit mittelst der urteilenden Einsicht; allein die Voraussetzung für einsichtige Urteile ist die entsprechende Vorstellung von einem Tatbestand und die geeignete Verarbeitung des Erfahrungsmaterials. Die empirische Psychologie hat dargetan, daß schon unsere Sinnesvorstellungen

eine aktive Verarbeitung körperlicher Reize darstellen und daß nirgends eine passive Abspiegelung der Wirklichkeit in unserem Innern vorliegt. Darum bedeutet die innere Verarbeitung unseres Erfahrungsmaterials keine Entfernung von der ursprünglichen Treue der Empfindungsbilder, sondern die Fortsetzung dessen, was das Wesen des vorstellenden Denkens ausmacht, nämlich jener inneren Ausstattung und Umkleidung der physischen Reize mit den Farben und Formen der Sinnlichkeit, um sie so im Innern zu vergegenwärtigen und dem Verständnis nahe zu bringen.

Die Vorstellung ist um so vollkommener, je genauer und vollständiger sie all das ins Geistige übersetzt, was in der körperlichen Wirklichkeit als ungeistiger Tatbestand vorliegt. Nicht die mechanische Wiederholung im Innern macht den Wert der Vorstellung aus, sondern die geistige Durchleuchtung des Gegenstandes. In der Vorstellung soll durchsichtig und verständlich werden, was es in sich selber nicht ist. Die ideale Verklärung und Belebung der Wirklichkeit ist demnach nicht etwas Willkürliches, sondern Notwendiges und exakt Begründetes. Man muß den Tatbestand so lange geistig verarbeiten, indem man ihn unter die verschiedensten Gesichtspunkte bringt, bis er verständlich wird. Auch die naturwissenschaftliche Erklärung wird nur dadurch gewonnen, daß man den Tatbestand unter dem richtigen Gesichtspunkte betrachtet. Die Kunst liegt darin, solche Gesichtspunkte zu finden. Die geistige Verklärung des Erfahrungsmaterials verändert den Tatbestand nicht und fälscht das Urteil nicht, sondern stellt die Wirklichkeit in das Licht höherer Gesichtspunkte.

Der ideologische Gottesbeweis nimmt dieselbe Tatsache zum Ausgangspunkt, welche zuungunsten der Religion ausgelegt wird. Das vorstellende Denken des sinnlichen und geistigen Bewußtseins fordert eine hinreichende Erklärung. Es bedeutet eine wesentliche Erhebung über die gegenständliche Wirklichkeit des Naturseins und letzterer gegenüber eine neue, höhere Welt. Die innerliche Neuherstellung der äußeren Tatsachen und Vorgänge mit den Farben und Tönen der Innerlichkeit, mit den Formen und Gestalten der Seele, in der Sprache und Ausdrucksweise des Bewußtseins, der innerliche Neuaufbau der Außenwelt mit anderem Baumaterial, den Elementen der Vorstellung, ist die zu erklärende Tatsache. Sie wird nur verständlich, wenn Wirklichkeit und

Bewußtsein, Außenwelt und Innenwelt die beiden zusammengehörigen Schöpfungen eines Weltgedankens darstellen und auf ein Urbild als höchste Ursache zurückgeführt werden. Das vorstellende Denken ist dann das Abbild der geistigen Urtat selber; die gegenständliche Wirklichkeit hingegen erscheint als das Abbild der sachlichen Vollkommenheit, welche den Inhalt der ewigen Urtat bildet.

Das vorstellende Denken soll die undurchsichtig und massig gewordene Wirklichkeit durch die Art der inneren Vergegenwärtigung in fortschreitendem Maße vergeistigen und verklären, bis dieselbe zu jener Durchsichtigkeit und Verständlichkeit gelangt ist, welche sie im Gedankenbild des Schöpfers hat.

Alles vorstellende Denken wäre zu beanstanden, wenn die Religion wegen ihres Ursprungs aus der Phantasie irgendwie geringschätzig zu beurteilen wäre. Phantasie bedeutet die Kunst innerer Gestaltung und Vergegenwärtigung; sie ist die erste und unentbehrliche Bedingung der einsichtigen Erkenntnis. Man kommt zur Welterklärung nur auf dem Wege der Weltanschauung. Geeignete Bilder der Wirklichkeit, ihrer zeitlichen Entwicklung, Ursprünge und Ziele, ihrer Ausdehnung und Wechselbeziehung, ihres inneren Betriebs zu entwerfen, fordert eine hohe, künstlerische Gestaltungskraft.

Darin liegt der Vorzug des vorstellenden Denkens; es ist die Grundlage des ganzen Erkenntnis- und Geisteslebens. Es ist also kein Mangel, sondern ein Vorzug, wenn die Religion als einheitliche Weltanschauung einen ästhetischen, dramatischen oder poetischen Charakter hat. Auch das Mythologische wird erst dann zum Mangel, wenn das Sinnbild nicht mehr verstanden wird.

Die Theorie bestätigt in ihrer Weise selber den Adel des Geistes, indem die Kritik, die sie an dem Zusammenhang zwischen Religion und vorstellendem Denken übt, im Grunde darauf hinausgeht, daß alles Naturhafte im Vergleich zum Geistigen, das seiner Gründe und Zwecke bewußt und aus Selbstbestimmung tätig ist, eine Schwäche bedeutet. Das würde sogar von der dichterischen Gestaltungskraft des Denkens und von der religiösen Weltanschauung gelten, wenn sie nicht ihrer Berechtigung und Aufgabe bewußt wäre und bewußt bliebe.



Alles, was geistig ist, kann naturhaft werden, auch die religiöse Weltanschauung; allein das gilt auch von den wissenschaftlichen Weltbildern und von allen geistigen Betätigungen und darf darum nicht einseitig zuungunsten der Religion ausgebeutet werden.

*Zweiter, besonderer Beweisgrund.*

Zur Widerlegung des Angriffs gegen die Religion als solche bedarf es der Untersuchung, ob dem Idealisieren und Hypostasieren ein Erkenntniswert und Wahrheitsrecht zukomme oder nicht. Wird die Religion wirklich entwertet, wenn sie als eine Frucht des Bedürfnisses unserer Phantasie, zu idealisieren und zu hypostasieren, dargestellt wird?

Keineswegs. Idealisieren und Hypostasieren heißt nichts anderes, als den Gedanken der Vollkommenheit und der Persönlichkeit in die Wirklichkeit hinaustragen, um letztere durch den Zusammenhang mit der Persönlichkeit und Vollkommenheit als Ursache verständlich und zweckvoll zu machen. Vollkommenheit betrifft mehr den Wesensinhalt der Wirklichkeit, das, was sie ist; die Persönlichkeit besagt die vollkommenste Form und die selbständigste Art und Weise, wie das Wirkliche bestehen kann, wie darum insbesondere die höchste Ursache von allem bestehend gedacht werden muß.

Wenn Ergänzung und Begründung der Wirklichkeit die Aufgabe der Philosophie ist, so bedarf es dazu der Idealisierung und der Hypostasierung: denn die Ergänzung kann nur auf die selbstgenügende Vollkommenheit gehen, die Begründung nur auf die Selbständigkeit, welche ausschließlich durch sich selber bedingt und bestimmt ist, d. i. auf die absolute Persönlichkeit oder das absolute Durchsichselbstsein. Folglich ist das Idealisieren oder Hypostasieren eine höchst wissenschaftliche Funktion.

Es gibt wohl ein unwahres Idealisieren und Hypostasieren, aber auch ein wahres und logisch notwendiges: letzteres ist allerdings eine Wurzel der Religion im Wesensgrunde unseres Geistes.

1. Das Idealisieren ist eine Form des vorstellenden Denkens, der Ideenbildung, oder der Vergegenwärtigung eines Inhaltes im Bewußtsein. Erfolgt die Ideenbildung unter dem unmittelbaren Einfluß eines Gegenstandes, so ist sie Wahrnehmung; erfolgt sie unter dem Einfluß unseres eigenen Bewußtseinsinhaltes, sei es, wie er durch körperliche Zustände oder wie er durch

Erkenntnisziele oder Willenszwecke bestimmt wird, so ist sie Phantasietätigkeit, freie Vorstellungserzeugung, Einbildung. Die innere Erzeugung (Konzeption) von Bildern oder Vorstellungen ist die erste Bedingung, wenn es zur Erkenntnis der Wahrheit im Sinne der Tatsachen wie der Ursachen oder Erklärungsgründe kommen soll. Denn zuerst muß etwas in unserem Innern vergegenwärtigt werden, ehe es beurteilt werden kann. Dies gilt ebenso von der sinnlichen wie von der geistigen Vergegenwärtigung, ebenso von der uns aufgenötigten Empfindungsvorstellung wie von der frei gestaltenden Einbildung.

Durch die vorstellende Denktätigkeit als solche kommen wir noch nicht im vollen Sinne aus unserer Subjektivität hinaus: dies geschieht erst, wenn die Frage auftaucht, ob das betreffende Vorstellungsbild einer Tatsache entspreche oder nicht. Sobald die Vorstellungen unter den Gesichtspunkt dieser Frage gestellt werden, ist der Bann der naiven Subjektivität gebrochen, ist die Zaubergewalt des unmittelbaren Eindrucks gelöst, ist der Weg in die Wirklichkeit selber gebahnt, das Tor geöffnet, das ins Reich der Wahrheit führt.

Idealisieren bedeutet das Denken des Vollkommenen, die Vorstellung einer vollkommenen Wirklichkeit, sei es im Rahmen einzelner Wesensarten und Wirkungsformen, sei es insgesamt und überhaupt. Das ist gewiß auch selbst etwas Vollkommenes. Hätte der Menscheng Geist diese Fähigkeit nicht, so wäre er eben an die gemeine Wirklichkeit gebunden und stände ihr urteilsunfähig gegenüber, darum auch unfähig, verbessernd in sie einzugreifen. Die Vorstellung des Vollkommenen ist überall das Prinzip des Fortschritts.

Dies geschieht dadurch, daß sie zuerst als Prinzip der Kritik zur Geltung kommt, nämlich der Unterscheidung des Tatsächlichen von dem, was es seiner Idee, seiner Anlage und seinem Vermögen nach sein sollte und könnte.

Es gibt ein Idealisieren, das die Wirklichkeit zu verklären sucht, sei es, um sich daran ungestört zu erfreuen, sei es, um sich überhaupt dabei beruhigen zu können. Das erste kann berechtigte Erholung sein; das letztere ist ein verhängnisvolles Streben. Es sind indes gerade die irreligiösen Lebensrichtungen, die zumeist von dieser Neigung beseelt erscheinen, weil sie dem Menschen eben nichts Höheres zu bieten haben als die gemeine Wirklichkeit, als Vergänglichkeit und Erdengut.

Der Materialismus ist es, der den Stoff idealisiert, um ihn als hinreichenden Erklärungsgrund dieser reichen Mannigfaltigkeit von Wesen sowie der emporsteigenden Weltentwicklung, ja sogar des Seelenlebens und der Geisteswelt mit ihrem Wahrheits- und Pflichtbewußtsein wahrscheinlich zu zu machen.

Der Monismus ist es, der diese irdische Todeswelt mit dem Aufwand raffinierter Selbsttäuschung idealisiert und verklärt, als ob sie dem Menschen einen Lebensinhalt darböte oder zu bieten vermöchte, der dem innersten Wesensbedürfnis der geistigen Persönlichkeit wirklich gerecht wird. Wenn man dem Theismus den Vorwurf gemacht hat, er vermöge nicht den Verstand zu befriedigen, so gilt dem Monismus und Pantheismus der Vorwurf, er vermöge nicht das Herz zu befriedigen.

Die Religion hingegen lehrt die Wirklichkeit erkennen und würdigen, wie sie ist; und darum nötigt sie den denkenden Geist, den hinreichenden Erklärungsgrund für dieselbe über der Welt zu suchen, in dem allein vollkommenen Gott. Darum lehrt die Religion den Willen, nicht in dieser ungenügenden und selbst der Vollendung bedürftigen Wirklichkeit sein Lebensziel zu suchen, sondern in dem allein vollkommenen Gott.

Der Gedanke der wahren und ewigen Vollkommenheit, der allursächlichen Weisheit und Heiligkeit ist das höchste Ideal, das wertvollste Erzeugnis unseres vorstellenden Denkens. In diesem Sinne ist allerdings die Religion die Frucht des Idealisierens; allein das ist ihr Vorzug. Denn das Ideal der Vollkommenheit ist für diese Wirklichkeit unentbehrlich, — als ihr einzig hinreichender Erklärungsgrund und Endzweck. Würde das Ideal der Vollkommenheit nicht wirklich als Urtatsache existieren, so würde die Wirklichkeit eben ursachlos und zwecklos im Nichts schweben, und alles andere Idealisieren vermöchte nicht über den unerträglichen Widerspruch hinwegzutauschen, in dem sie mit der Vernunft- und Willensanlage unseres Geistes stände.

Wäre unser Geist unfähig, in sich den Begriff oder das Gedankenbild, das Ideal der Vollkommenheit zu erzeugen, dann müßten wir allerdings vor der unverstandenen Tatsache des Weltaseins stehen bleiben. Daß wir uns denkend und wollend zum Idealbild der Vollkommenheit erheben können, ist unzweifelhaft eine Grundbedingung für das Entstehen der Religion, aber auch der Adel und die Kraft unseres Geistes.

Es muß indes zu dem Gedanken des Idealbildes aller Vollkommenheit die exakte Erkenntnis hinzukommen, daß dieses Ideal auch wirklich besteht und zwar aus sich selber ewig besteht: als der einzig hinreichende Erklärungsgrund und Endzweck der Welt. Da an der Existenz unseres eigenen Denkens und infolgedessen am Dasein der Welt kein Zweifel ist, so ist auch das wirkliche Dasein der einzig hinreichenden Ursache für mich und die Welt dadurch erwiesen. Dies ist die zweite Wurzel der Religion.

Das vorstellende Denken bildet seine Begriffe und Ideen nicht, um in ihnen zu schwelgen und zu ruhen, sondern um das Material für die Erkenntnis der eigentlichen Wahrheit und für die Erklärung der Wirklichkeit zu gewinnen: um von der Vorstellung zum Urteil fortzuschreiten, sei es durch unmittelbare Vergleichung oder durch exakte Schlußfolgerung.

Denn in den Vorstellungsbildern, auch in dem höchsten Idealbild der Vollkommenheit, ist an und für sich nur Schönheit zu finden; die Wahrheit wird erst gewonnen, wenn die Vorstellungen zu Urteilen und Erkenntnissen verarbeitet werden.

2. Das Hypostasieren ist an sich keine Schwäche des Denkens, ebensowenig wie das Idealisieren. Hypostasieren heißt, ein Wesen als etwas Persönliches vorstellen und annehmen. Persönlichkeit ist das geistige Wesen, das sich in der Gewalt hat und sich selber bestimmt. Da die Selbstmacht zweifellos eine Form des geistigen Wesens ist, so ist das Hypostasieren oder die Fähigkeit, diese Form zur Vorstellung zu bringen, gewiß eine Vollkommenheit. Das Selbst ist als solches Persönlichkeit. Das Formale der Persönlichkeit ist das Sichselberhaben.

*Persona, quia ipse est proprie et vere per se agere.* Thomas, de pot. 9, 2. Darum sind, wie Braun darlegt, in Gott »die immanenten Akte personbildend, Persönlichkeit begründend«. Der Begriff Person, 1876, p. 100. Der Akt des Sichselbsthabens umfaßt als seinen Besitz die Existenz, das Wesen und dessen Kräfte. I. c. 83. 91. 92.

Ganz anders ist jenes Hypostasieren zu beurteilen, das die wirkenden Kräfte und Geistesmächte mit menschlicher oder menschenähnlicher Gestalt, Leiblichkeit, Sinnesart, Leidenschaft behaftet vorstellt, ohne dazu berechtigt zu sein. Man muß wohl unterscheiden zwischen der geistigen Persönlichkeit als solcher und ihrer äußeren Erscheinung und besonderen Verkörperung in der menschlichen Individualität, zwischen dem Inhaber der individuellen Natur und dieser selbst.

Eine Schwäche oder vielmehr ein Denkfehler liegt dann vor, wenn man gewisse Sachen oder Ursachen als persönliche, geistigbewußte und sichselbstbestimmende Wesen annimmt und behauptet, die es allen Anhaltspunkten der Wirklichkeit zufolge nicht sind. Es ist an sich noch keine Schwäche, sich die Elemente, die Pflanzen, die Naturkräfte, die Tugenden und Laster als Persönlichkeiten zu denken, sonst müßte man die Dichter und Künstler, insbesondere Maler wie Böcklin, der Denkschwäche beschuldigen. Der Natur- und Schicksalslauf erscheint voller, aufregender, lebhafter, dramatisch belebter und wirkt darum genußreicher, wenn man persönliche Mächte hinter ihm spielen oder mit ihm kämpfen läßt: persönliche Naturkräfte und Leidenschaften, gute und böse Geister. Eine Denkschwäche liegt erst vor, wenn man jene unpersönlichen Dinge nicht bloß als persönliche Wesen



vorstellt und künstlerisch darstellt, sondern sie wirklich als solche annimmt und behauptet.

Diese Tatsache liegt z. B. in jedem Aberglauben und in der mythologischen Naturvergötterung vor, aber auch im Hylozoismus und jenem Pantheismus, der eine Weltseele oder einen Weltgeist annimmt. Geistigkeit und Persönlichkeit stehen nämlich auf gleicher Höhe und sind gleichermaßen ungeeignet, den Weltkörpern beigelegt zu werden. Mit Recht sagt Braun, daß wir die vernunftlosen Wesen so denken, als ob sie ihre Natur und deren Kräfte besäßen. Tatsächlich sind sie nicht fähig, sich selber zu haben. Sie sind einfach naturhafte Existenzen.

Der Beweggrund zur Hypostasierung oder zur Annahme der Lebendigkeit, Beseeltheit, Geistigkeit, Persönlichkeit liegt darin, daß die Persönlichkeit eben die eigentliche Befähigung zur selbständigen Ursächlichkeit besagt; denn sie allein kann sich selber bestimmen, also aus sich selber in Tätigkeit treten.

Nimmt man nun, um die Naturwirksamkeit verständlich zu machen, wenigstens für das oberflächliche Denken die Naturkräfte als denkende und wollende Wesen, d. h. als Persönlichkeiten an, so ist dies freilich ein Irrtum und eine Vergewaltigung der Wahrheit, weil die Tatsachen kein Recht dazu geben. Tatsächlich erscheint das Naturwirken so, daß es nicht unmittelbar auf denkende und wollende Kräfte oder Persönlichkeiten zurückgeführt werden darf.

Hiervon ging die Beweisführung des Inka Tubak Yupanqui 1440 aus, daß die Sonne kein Lebewesen und kein Gott sein könne. »Sie gleicht einem Pfeil, der dahin gehen muß, wohin er geschickt wird, nicht wohin er will. Ich sage euch, daß die Sonne, unser Vater und Schöpfer, einen Herrn und Meister haben muß, mächtiger als sie selbst, der sie ohne Rast und Ruhe zu ihrem täglichen Kreisgange zwingt.« Vgl. Garcilasso 8, 8 cit. bei M. Müller, *Physische Religion*, Leipzig 1892, p. 178.

Es besteht auch keine Notwendigkeit, die nächsten oder die in der Welt selber vorhandenen Ursachen darum persönlich zu denken, um dem Kausalgesetz zu genügen: denn sie selber brauchen ja nicht die ersten Ursachen zu sein und können ganz gut als die Wirkungen einer höheren Ursache gedacht werden. Nur dann, wenn es sich um die erste und voraussetzungslose Ursache der Wirklichkeit handelt, muß sie um des Kausalgesetzes willen als Persönlichkeit und zwar als vollkommene Persönlichkeit gedacht werden. Denn das Kausalgesetz fordert schließlich eine wahrhaft hinreichende Ursache, die selber für ihr eigenes Dasein und Wesen,

Können und Wirken keiner weiteren Verursachung außer ihr selber bedarf, also ganz durch sich selbst als das besteht, was sie ist, und durch eigene Tätigkeit und Ursächlichkeit das wirkt, was sie wirkt.

Nur die Persönlichkeit hat sich selber in der Gewalt, nur die vollkommene Persönlichkeit hat sich vollkommen in der Gewalt: nur die vollkommene Persönlichkeit kann demnach als die erste Ursache, als der in sich selbst gründende Urgrund angenommen werden. Die Persönlichkeit ist für sie ebenso notwendig wie die unendliche Vollkommenheit: denn die erste Ursache muß ganz und gar Selbstbestimmung sein, sie darf nichts in sich haben, was nicht durch sich selber, d. h. durch ihre eigene Wesenheit, durch ihr eigenes Denken und Wollen bestimmt wäre; sonst würde sie der Bestimmung durch eine andere Ursache bedürfen. Was im höchsten Sinne Ursache sein soll, muß auch im höchsten Sinne Persönlichkeit sein; eine (unpersönliche) Sache kann nicht die wahrhaft hinreichende Ursache sein. Die Ursächlichkeit im höchsten Sinne bedeutet der Sache oder Wirkung gegenüber eine überlegene Vollkommenheit und Persönlichkeit.

### § 5. Dritter Erklärungsversuch.

Ist die Religion ein Erzeugnis der Furcht?

#### 1. Darlegung.

Primus in orbe deos fecit timor: ardua coelo fulmina dum caderent. Lucretius, de rerum natura 6, 50. Petronius, fragm. 27. Statius. — Die Furcht wird als der Entstehungsgrund der Religion bezeichnet: eine Erklärung, welche von altersher beliebt war (Epikur) und in der Neuzeit von Hume und Strauß vertreten wurde. Sie scheint vom Selbstzeugnis der Religion ihre Bestätigung zu empfangen; spricht es doch die Offenbarung des Alten Bundes auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe als Grundsatz aus: »Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit.« (Ps. 110, 1; Job 28, 28; Prov. 1, 7; 9, 10.)

Religion ist dem Worte Jesu zufolge Gottesfurcht im strengsten Sinne, Furcht vor dem Allmächtigen, weil er Leib und Seele in das Verderben stürzen kann. Mat. 10, 28. Die Religion ist Abhängigkeitsgefühl, lehrt die Philosophie in Lessing, Rousseau, Tyndall, die Theologie in Schleiermacher. Allerdings geht Schleiermachers Gedanke dahin, die Religion gehe vom Abhängig-

keitsgefühl aus, um es im Gefühl der Gottseligkeit zu überwinden, im Gefühl der Erlösung durch Gott. Die Religion entsteht als Abhängigkeitsgefühl, um sich in dem Gemeinschaftsgefühl mit Gott zur Freiheit zu erheben. Ritschl, Pfleiderer, Sabatier.

Dieses Gefühl und Bedürfnis der Abhängigkeit führte zum Glauben an die Gottheit, als unberechenbare Schicksalsschläge, Krankheit und Tod den Menschen trafen. Die meteorologischen Naturereignisse ungewöhnlicher und erschreckender Art, wie Blitz und Wettersturm, waren für das furchtsame Gemüt des Naturmenschen die Propheten der Religion. Wo die solaren Naturerscheinungen im Vordergrund standen, wirkten die Schrecken der Nacht und des Winters, die noch kein künstliches Licht und Feuer mehr als notdürftig milderte, furchterregend und erzeugten so den religiösen Glauben an die übernatürlichen Gewalten.

Die Furcht, welche als Entstehungsgrund der Religion gelten soll, wird ihrem Gegenstande nach verschieden bestimmt.

a) Die Furcht vor dem Unversehenen, Plötzlichen, Unberechenbaren, Unabwendbaren, vor dem, was aus dem Unbekannten heraus Tod, Krankheit und Verderben droht — ob als Naturgewalt oder als Geistesbetörung.

b) Die Furcht vor dem Übermächtigen, dessen Gunst nur durch Unterwerfung, Dienstwilligkeit, Schmeichelei und Geschenke erlangt werden kann.

c) Die Furcht vor der Vergeltung und strafenden Gerechtigkeit, vor der Macht, welche über das Schicksal im Diesseits und Jenseits entscheidet, welche die Sittlichkeit, den Glauben und die Frömmigkeit belohnt sowie deren Vernachlässigung straft.

d) Die Furcht vor dem Ideal der geistigen und sittlichen Vollkommenheit, vor der Selbstbestimmung der Vernunft und Freiheit, vor der Autonomie des sittlichen Charakters mit Verzicht auf die äußeren Stützen, welche Gesetz und Gnade, Lohn und Strafe, Autorität und Zucht zur leichteren und sichereren Erfüllung der geistigen Lebensaufgabe darbieten. Es ist dies die Furcht vor der vollen und alleinigen Verantwortlichkeit, um sich selber Gesetzgeber, Halt und Kraft, Lohn und Strafe, Grundlage der Überzeugung und Pflichterfüllung zu sein und das sittliche Ideal trotzdem in seiner vollen Reinheit und Strenge hochzuhalten und durchzuführen.

So Adickes: er unterscheidet dem Charakter nach die Absoluten und die Relativen. Die Absoluten halten die Furcht vor einem Höheren für die unentbehrliche Bedingung aller Religion und Sittlichkeit.

Das Schwierigste und darum Abschreckende sei nicht die Sittlichkeit selber; dieselbe ist zu vielfach mit dem Wohle des Einzelnen und des Ganzen verknüpft, ihr innerer Adel tritt zu offenkundig hervor, als daß sie selber dem Menschen abschreckend erscheinen könnte. Was man fürchte und scheue, sei der Gedanke, daß die geistig-sittliche Tüchtigkeit nicht eine Sache sei, die man durch höhere Gabe und Hilfe bekommen könne, durch höhere Vorschrift und Einschärfung genötigt ausüben müsse, die anderweitige Vorteile mit sich bringe und das einzige Mittel sei, um der ewigen Verdammnis zu entgehen. Die Selbstregierung fordere alle Tüchtigkeit des Herrschers wie des Untertanen; darum sei sie das Schwierigste; darum sei dem Menschen das eine oder das andere ein Bedürfnis.

Die Religion sei darum die instinktive Herabstimmung des Sollens zum Müssen. Sie sei dies umsomehr, je stärkeren Gebrauch sie von der Autorität mache und je realere Bedeutung sie der Autorität beilege, indem sie irdische Personen als deren stellvertretende Träger erkläre.

Die Religion sei das Erzeugnis einer instinktiven Autosuggestion, um sich der geistigen Schwierigkeit einer reinen, autonomen und autosoterischen Selbstbestimmung zum Sittlich-Guten zu entziehen. Die Wirkung einer äußeren Sittlichkeit werde wohl erreicht; allein das Surrogat stehe hinter der echten Sittlichkeit unendlich weit zurück, die nur als autonome Selbstbestimmung und als selbständige Überwindung des Bösen durch eigene Kraftbetätigung, also autosoterisch, zu erzielen sei.

Der Gedankengang, wie ihn dieser Erklärungsversuch (auch für spätere Kulturperioden) voraussetzt, ist etwa folgender. Es hat für den Menschen etwas Unheimliches, sich auf der höchsten Stufe der Erdenwelt, ja des Weltalls zu wissen, als das Wesen, dem die Herrschaft über die Massen und Kräfte der bewußtlosen und unfreien Natur obliegt. Daraus erwächst dem Menschen die hehre Aufgabe, die lichte Flamme des Gedankens immer stärker zu entfachen und mit ihr in das geheimnisvolle Dunkel der Wirklichkeit hinauszuleuchten. Dazu gehört indes auch ein Wille, der stark oder gleichgültig genug ist, um den Schleier von der großen Unbekannten, der Wahrheit, fallen zu sehen. Denn das fühlt jeder: der Anblick der nackten Wirklichkeit würde für die meisten den Zusammenbruch von Vorstellungen und Überzeugungen bedeuten, die mit ihrem Innersten verwachsen sind und als unersetzlich gelten. Darum sei es für den Menschen etwas Grauererregendes, mit dem Bewußtsein des freien Natursohnes an die Spitze der Entwicklung zu treten, mit wahren Herrschersinn den Gang der ewigen Notwendigkeit zu gehen, seine



Pflicht als Erster in der Welt selbstlos zu vollbringen und nach getaner Pflicht mit stoischer Ruhe das Ende alles Einzelnen zu erwarten.

Der private, politische und soziale Eigennutz der Überlegenen habe die leicht bemerkliche Schwäche der menschlichen Naturanlage benutzt, um ihr eigenes Interesse dadurch zu sichern und zu fördern. Bereitwillig sei man dem Bedürfnis nach geistiger Vormundschaft entgegengekommen, und bereitwillig übernahm man die Verantwortlichkeit, die mit der geistigen Führung und Stellvertretung verbunden ist.

Die so begründete Herrscherstellung der führenden Stände sei damit als göttliche Weltordnung und Stellvertretung geheiligt worden: die Unterwürfigkeit unter die irdischen Machthaber wurde gegen den gefährlichen Einfluß der Laune und Verführung geschützt und zugleich gesteigert, indem sie als das Gebot himmlischer Mächte erschien, welche die Ungehorsamen mit jenseitigen Strafen bedrohten. cf. Cicero, de nat. deor. I, 118.

Der Knechtsinn konnte sich zum Bedürfnis der Bevormundung verinnerlichen und doch all das Lästige abstreifen, was besonders beim Fortschritt der Bildung ein offenes Knechtschaftsverhältnis in materiellen wie geistigen Dingen für die Herrschenden wie für die Untergebenen an sich hat. Wirksamer als Fesseln halte das Vorurteil in sicherer Knechtschaft: es bringe den Menschen dazu, daß er freiwillig und gern, daß er aus vermeintlichem Pflichtgefühl und aus Überzeugung im Banne der Unterwürfigkeit und des Aberglaubens bleibe und in seinen menschlichen Machthabern der Gottheit zu dienen glaube. Dafür geben ihm die irdischen Herren eben diese himmlischen Herrscher, um so dem menschlichen Abhängigkeitsbedürfnis entgegenzukommen, wie um die Behaglichkeit ihrer eigenen Herrscherstellung zu sichern und zu vermehren.

Die knechtliche Furcht sei, meint die Hypothese, nur scheinbar überwunden, wenn man nicht mehr widerstrebend, aus Zwang, sondern freiwillig und gern, ja mit dem Andachtsgefühl der Verpflichtung und Überzeugung, sich in eine unwürdige Abhängigkeit füge oder auf die freie Betätigung der geistigen Kräfte, insbesondere des Denkens, Verzicht leiste.

Wenn die Religion im tiefsten Grunde der Furcht vor höheren Gewalten, vor den göttlichen Schicksalsmächten oder Schicksalsbestimmungen entstamme, so sei sie eben ein Angstprodukt. Sie sei als solche weder sittlich noch zur Grundlage einer echten Sittlichkeit geeignet, höchstens einer Sklaven- und Krämermoral, deren innerstes, wenn auch verstecktes Motiv die Selbstsucht des Schwächeren gegenüber der überlegenen Macht sei.

Hier setzt in der philosophischen wie neubuddhistischen Kritik des Christentums, insbesondere des Katholizismus, der Angriff ein gegen den alttestamentlichen Opferkultus, gegen die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, gegen die Idee einer Vergeltung und Sündenvergebung, gegen Kirche und Priestertum. Die Gottesfurcht sei nicht Grundlage, sondern Beeinträchtigung der echten Sittlichkeit. Nur die autonome Sittlichkeit sei rein und wahr; die heteronome sei von den persönlichen Rücksichten der Furcht und Hoffnung bestimmt und habe höchstens einen vorläufigen und vorbereitenden Wert. Die sklavische Gesinnung werde eben daran erkannt, daß man sich

unfähig fühle, das Sittengesetz rein um seiner selbst willen zu erfüllen, ohne durch die Furcht vor einer überlegenen Gewalt und ihrer rücksichtslosen Strafvergeltung zu dessen Beobachtung angetrieben zu werden. Es sei ein instinktiver Ersatz für die mangelnde sittliche Selbstbestimmung der geistigen Unreife, was den Menschen zum Glauben an vergeltende Mächte und an Höllenqualen dränge, um sich einigermaßen vor der eigenen Schwäche und Gemeinheit zu retten.

Der wahre Philosoph erhebe sich über alle Religion, weil die Freiheit des Geistes von aller Furcht und Begierde die wertvollste Frucht der Bildung sei. *Agamus haec et ea potissimum, quae levationem habent aegritudinum, formidinum, cupiditatum: qui omni e philosophia est fructus uberrimus.* Cicero, Tusc. 1, 49, 119.

## 2. *Widerlegung.*

Die religiöse Furcht und der sittliche Gottesbeweis.

Die Furcht Gottes ist der Entstehungsgrund der Religion, insofern in ihr die Gedankengänge zusammengefaßt sind, welche der sittliche Gottesbeweis wissenschaftlich durchführt. Damit wird das sittliche Gottesbewußtsein als eine wesentliche Lebenswurzel der Religion erwiesen.

Die Scheu der Bewunderung und Verehrung für die innere Erhabenheit des Sittlich-Guten und Uneigennütigen ist ein Moment in der Gottesfurcht: jene Stimmung, mit der das Niedere und Gemeine, das unserer Natur fühlbar nahe steht, der Heiligkeit und Reinheit gegenüber sich selber als verächtlich, verabscheuungswert oder doch unebenbürtig empfindet.

Wenn sich das Gute im Gewissen als verpflichtende Macht geltend macht, so entsteht in unserem Innern der Gegensatz von einem Verpflichtenden und Verpflichteten. Die Verpflichtung steht nicht immer in Übereinstimmung mit der inneren Neigung; sie wird als innerlich berechtigt, edel, unbestechlich und unausweichlich, kurz in jeder Form als überlegene Macht empfunden, welche lästige Zumutungen stellt und dieselben unnachsichtlich vertritt. Damit ist die Furcht als Folge des Pflichtgefühls dargestellt. Es ist in der Tat eine Scheu vor dem Sollen begründet, weil die Schwierigkeit der Selbstbestimmung und die überzeitliche Unvergänglichkeit des Pflichtnotwendigen im Pflichtgefühl empfunden wird. Das »Müssen« wäre einem — etwa zur Sicherstellung vor den verderblichen Folgen des Lasters — viel lieber, weil leichter als das Sollen, das alles von der Selbstbestimmung erwartet.

Furcht muß drittens im sittlichen Bewußtsein entstehen, indem die Verantwortlichkeit und Zurechnung der guten oder schlechten Handlung empfunden wird. Es ist etwas, was wirklich Furcht erregt, den Unwert eines Charakters zu empfinden, der sich nicht zu bemeistern wußte, das Mißverdienst, die Schuld, die Strafwürdigkeit, die Unfähigkeit, der Gemeinschaft sittlicher Persönlichkeiten anzugehören. Es braucht also die richtende, Verantwortung fordernde, zurechnende, innerlich und äußerlich vergeltende Macht des Guten nicht einmal in eine allmächtige Gerechtigkeit gesteigert zu werden: das unmittelbare Gefühl des Mißverdienstes genügt, um die sittliche Macht im eigenen Innern als eine vergeltende Gewalt zu fürchten. Wenn dazu das beschämende Gefühl kommt, welches die verderbliche Folge einer unsittlichen Handlung in dem Leidenden erregt, so ist die Furcht als Stimmung dem Sittlichen gegenüber verständlich.

Alle diese Stimmungen können nach Art und Stärke so verschiedenartig sein, daß das sittliche Urteil über ihren Wert sehr mannigfaltig ausfallen muß. Allein die Überlegenheit des inneren Adels, der verpflichtenden Macht, der Verantwortung fordenden und vergeltenden Gerechtigkeit muß bleiben, solange das sittliche Bewußtsein bleibt, und zwar mit dem Gedanken, daß im Falle der eigenen Verschuldung diese Überlegenheit als innerer Gegensatz peinlich und beschämend zur Geltung kommt. Die Überlegenheit des inneren Adels, der verpflichtenden Macht und der vergeltenden Gerechtigkeit genügt, um die Stimmung der sittlichen Furcht zu begründen, selbst dann, wenn die Möglichkeit der Sünde durch die Gottschauung ausgeschlossen ist. Es ist dies jene hohe und reine Gesinnung, von welcher die Anbetung der seraphischen Himmelsgeister erfüllt ist, die vor dem Heiligen ihr Angesicht und ihr ganzes Wesen verhüllen, weil sie Gottes Erhabenheit empfinden. Jes. 6. Die Ehrfurcht ist die eigentümliche Form, welche die Liebe dem Unendlichen gegenüber annimmt, ohne indes als Liebe zu schwinden.

Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit und der Entstehungsgrund der Religion. Allein der Herr im Sinne des reinen Gottesbegriffs ist erhaben über die Vorstellungen, welche als der Ursprung der knechtlichen Furcht und eines niederdrückenden Abhängigkeitsgefühls angegeben werden. (Exod. 19, 6.)

A. Die Furcht vor dem Unerkennbaren und Unergründlichen im Sinne des absoluten Rätsels ist ein Gefühl, das erniedrigt und lähmt. Allein die Religion besteht nicht im Glauben an die Unerklärbarkeit des Seins, sondern an die Wahrheit als vollkommenen Erklärungsgrund. »Gott ist Licht, und Finsternis ist nicht in ihm.« 1. Joh. 1, 5. Darum treibt die richtige Gotteserkenntnis den letzten Rest jener lähmenden Furcht aus, welche vor dem unergründlichen Schicksalsspruch unvermeidlich ist. Wenn die in der Welt wirkende ursächliche Macht als wesenhafter Weisheitsgedanke erfaßt werden muß, wie es der Glaube an das Kausalgesetz fordert, so ist jedes Moment im göttlichen Weltplan vollkommen begründet und aus seinem Zweckzusammenhang als unzweifelhaft berechtigt erweisbar. Mat. 6, 25—34. Damit ist die niedrige Furcht aus der wahren Religion ausgeschlossen. Die Weisheit ist kein Beweggrund erniedrigender Furcht, sondern erhebender Zuversicht. »Gott dienen heißt herrschen.«

B. Die absolute Willkürmacht müßte unzweifelhaft eine Furcht einflößen, die dem Menschen wohl seine Ohnmacht und Hilflosigkeit peinlich zum Bewußtsein brächte, aber kein sittlicher Beweggrund wäre. Wenn aber die weltschöpferische Ursache als die wesenhafte Willenstat aller Vollkommenheit, als wesenhafte Heiligkeit, Macht und Güte angenommen werden muß, die über alle Bedürfnisse, Einflüsse und Gegensätze erhaben ist und überhaupt in ihren Ratschlüssen keinen fremdartigen Beweggründen Raum gewährt, dann ist wohl die Furcht sittlicher Verehrung begründet, nicht aber knechtliche Angst und Unsicherheit, nicht eine erniedrigende Sucht, um durch unwürdige Mittel die Gunst des Allerhöchsten zu gewinnen. Dem Heiligen kann man nur durch Heiligung wohlgefallen. Von der wesenhaften Heiligkeit ist nur Heiligkeit zu erwarten.

C. Der Glaube an die göttliche Vergeltung und an ein kommendes Gericht begründet wohl eine ernste Furcht, aber bei richtigem Denken keine gemeine Furcht. Denn auch diese müßte des Gerichtes und der schmerzlichen Läuterung oder der beschämenden Verwerfung gewärtig sein. Die Furcht vor der vergeltenden Gerechtigkeit ist keine Beeinträchtigung der Sittlichkeit, sondern der Gefühlsausdruck für die Überzeugung:

Erstens: Die Sittlichkeit ist so wertvoll, daß sie nicht bloß



in unserm Innern oder in der Idealwelt Geltung haben darf, sondern auch in der realen Wirklichkeit, daß sie in der Welt der Tatsachen zur vollkommenen Durchführung gelangen muß.

Zweitens: Die Sittlichkeit ist so wertvoll, daß sie den Menscheng Geist über die Vergänglichkeit erhebt und an ihrer eigenen Unvergänglichkeit teilnehmen läßt, natürlich um in ihm zur gebührenden Erfüllung zu gelangen.

Frömmigkeit und Glaube sind allerdings ebenso wie die Sittlichkeit Gegenstand der Vergeltung; allein sie sind keine fremdartige Zutat zur Sittlichkeit, sondern die Erfüllung der Pflichten gegen Gott und die ewige Lebensaufgabe. Die auf Gott gerichtete Tugend gibt der Sittlichkeit überhaupt ihre Innerlichkeit und Lebendigkeit, ihre hinreichende Begründung und unantastbare Berechtigung.

Das Christentum lehnt nicht das Ideal der autonomen Heiligkeit selber ab, sondern nur die Annahme, der Mensch sei zur autonomen Sittlichkeit befähigt, berufen und verpflichtet. Der Mensch ist dies ebensowenig, wie er befähigt oder verpflichtet werden könnte, unabhängig von Eltern, Nahrung, Licht und Erde zu bestehen.

Nicht aus milderer Auffassung des sittlichen Ideals, nicht aus Schonung des Menschen lehnt die christliche Religion die autonome Sittlichkeit ab, sondern aus metaphysischen Gründen, weil sie den Tatsachen nicht entspricht. Es ist unmöglich, vom Menschen eine Selbständigkeit zu fordern, die er einmal nicht hat, weil er eben ein zeitliches Geschöpf und ein abhängiges Geisteswesen ist, dem die Wahrheit und Pflicht als Mächte gegenüber treten, die vor ihm waren und unabhängig von ihm gelten.

Wir können dem höchsten Ideal der Sittlichkeit, der autonomen Heiligkeit Gottes, nur Glauben und Anbetung, Liebe und Bereitwilligkeit entgegenbringen; wir können durch die lebhafteste Vergegenwärtigung, daß das Gesetz der Wahrheit und Vollkommenheit für alles Denken und Wollen im Grunde nur eines sei, so viele denkende und wollende Geister auch existieren mögen, die eigene Gesinnung möglichst tief von dem autonomen Urbild aller Sittlichkeit durchdringen lassen; ja, wir müssen mit ihm in die innigste Gemeinschaft eintreten: aber übermenschlich bleibt es trotz alledem. Die autonome Vollkommenheit ist Gott, nicht

Mensch, und zwar überweltlicher Gott. Wir können die autonome Sittlichkeit anbeten und zum Ziel unserer Gemeinschaft machen, aber wir selber sind nicht autonom, weil wir eben allseitig metaphysisch bedingt sind, auch als sittliche Wesen.

Die sittliche Verpflichtung gründet in der Vernunft; insofern kann sie vom Standpunkt der Vernunft aus als autonomes Gesetz bezeichnet werden. Allein damit ist nur gesagt, daß das richtige Denken überhaupt die Quelle der sittlichen Forderung sei, nicht aber, daß mein persönliches Denken oder das Denken der Menschheit diese Bedeutung habe. Die Vernunft jedes einzelnen nimmt allerdings an der Allgemeingültigkeit und Überzeitlichkeit teil, welche der Vernunftwahrheit und sittlichen Forderung eignet; allein nur dadurch, daß wir unser Denken der unabhängig von uns bestehenden Vernünftigkeit entsprechend betätigen. Folglich darf das Autonome nicht so betont werden, daß damit die Vernunft des einzelnen oder der Menschheit als jene höchste Macht bezeichnet würde, welche selber und unabhängig von höherer Vernunft der Ursprung der Verpflichtung sei.

Was in der Forderung berechtigt ist, die menschliche Sittlichkeit müsse autonom aufgefaßt und geübt werden, wenn sie eine wahre Sittlichkeit sein wolle, beschränkt sich darauf: Zur Sittlichkeit gehört, daß das Gute ausdrücklich in der Form des Seinsollenden, Verpflichtenden innerlich vergegenwärtigt und in Würdigung dieses inneren Wertes geübt werde, als eine Sache, die es vermag und verdient, aus reiner Selbstbestimmung, ohne die Mitwirkung realer Triebkräfte, innerlich vollbracht zu werden. Das wahrhaft Gute ist das, bei dem das Sollen genügt und dem Sollen entsprechend die Selbstbestimmung, zu dessen Verwirklichung es keines Müssens bedarf — weder im Sinne des inneren Dranges noch des mechanischen Zwanges, das vielmehr durch die Beimischung derartiger Faktoren in seiner Reinheit beeinträchtigt wird.

D. Die Religion ist nicht schwächliche Furcht und Flucht vor dem wahren sittlichen Ideal der autonomen Pflichterfüllung, der uneigennützigen Tugend, die ohne Furcht vor Strafe und ohne Hoffnung auf Lohn nur um des Guten selber willen geübt wird.

Wohl gilt dem christlichen Theismus Gott als der überwelt-

liche Gesetzgeber, Vergelter und Gnadenspender, dessen Gesetz, Gnadenhilfe und Vergeltung für die sittliche Ordnung unentbehrliche Voraussetzungen sind. Die Religion bringt damit die Wahrheit zur Geltung: Weder der einzelne Mensch noch die geschichtliche Menschheit ist der hinreichende Erklärungsgrund der sittlichen Ordnung, noch die genügende Kraft zur Überwindung von Sünde und Übel sowie zur Erfüllung der inneren und äußeren Gerechtigkeit. Gesetz, Gericht und Kraftquelle der Sittlichkeit sind über der Menschheit, im überweltlichen Gott.

Allein alles, was als Gesetz, Beweggrund, Gnadenkraft von Gott ausgeht und dem Menschen mitgeteilt wird, muß früher oder später in die innere Gesinnung des Menschen durch freie sittliche Gewissensarbeit aufgenommen und zum Bestandteil der eigenen Überzeugung, Gesinnung und Selbstbestimmung umgewandelt werden.

Psychologisch betrachtet ist die subjektive Aneignung des göttlichen Gesetzes, der göttlichen Ziele und Beweggründe der göttlichen Gnadenkräfte und Sündenvergebung so gut wie jene autonome und uneigennützigte Sittlichkeit, welche die philosophische Ethik als das höchste Ideal und als die einzig wahre Tugend erklärt. Die Innerlichkeit und Lebendigkeit, das geistige Verständnis und die Verarbeitung aller sittlichen Gesichtspunkte ist dabei in keiner Hinsicht geringer, als das, was bei der autonomen Sittlichkeit gefordert wird. Darum ist auch die subjektive Aneignung oder die innerliche Durchführung der göttlichen Heilsordnung und Erlösung ebenso ein Gotteswerk wie diese selber: das Werk des Hl. Geistes.

Die innerliche Aneignung und Umsetzung der göttlichen Gesetze, Ziele, Beweggründe und Gnadenkräfte in das eigene Denken und Wollen, in die eigene Überzeugung und Freiheit ist vielmehr eine noch viel höhere und schwierigere Aufgabe als die autonome und autosoterische Tugend. Denn sie muß über eine Fülle von Aufgaben und Gesichtspunkten Herr werden, welche zu der rein natürlichen Sittlichkeit als neue hinzukommen und außerdem für den denkenden Menschen innere und äußere Schwierigkeiten mit sich bringen, den Stoff zu Brandopfern des Herzens, aus denen die Geschichte der Offenbarung bis zum Opferleben Jesu hinan aufgebaut ist.

Die religiöse Sittlichkeit muß zur Heiligkeit werden, indem sie wie das Prophetentum und das Messiasleben ein innerliches Ringen mit der Gottheit, ein Israel oder Gottesstreit, ein Gewaltbrauchen um das Himmelreich wird.

Die Religion wird durchaus verkannt, wenn sie als eine Erleichterung des sittlichen Ideals verstanden wird: sie fügt — dem Umfang und dem Geiste nach — nichts Geringeres als den überweltlichen Gott hinzu, den wesenhaft Heiligen, der im vollsten und wahrsten Sinne die autonome Sittlichkeit ist.

### 3. Die autonome Sittlichkeit und der Gottesbegriff.

#### *Einwand.*

Die Autonomie und Autosoterie wird dem religiösen Sittlichkeitsideal gegenüber, dann dem christlichen Theismus gegenüber und mit besonderer Schärfe dem Katholizismus gegenüber als das höchste und einzig wahre sittliche Ideal geltend gemacht.

Der christliche Gottesbegriff, so wird behauptet, mache beim Menschen die echte Sittlichkeit unmöglich, weil er die Selbstbestimmung im idealen und realen Sinne ausschließe. Derselbe stehe selber unendlich tief unter dem sittlichen Ideal, weil Gott die von aller Willensbetätigung unabhängige Naturnotwendigkeit der unendlichen Vollkommenheit sei. Die höchste geistige Vollkommenheit werde zwar von Gott behauptet, aber durch die naturhafte Notwendigkeit seines Daseins unmöglich gemacht.

Denn Autonomie ist nur dort, wo die ideale oder allgemeingültige Notwendigkeit des Sollens dem Willen mit formaler Ausdrücklichkeit gegenübersteht. Das Wesen des Sittlichen ist die formal ausgesprochene Gesetzlichkeit des Seinsollenden. Wo eine Vollkommenheit, mag sie noch so groß sein, einfach als Tatsache gegeben sei, könne man nicht von sittlicher Geistigkeit reden.

Das höchste Prinzip der religiösen Sittlichkeit sei die Macht. Gott gelte als der höchste Maßstab des Guten, weil er keinen Höheren über sich habe. Also sei sein Wesen und Wollen, wie immer es sei, für seine Geschöpfe unbedingt maßgebend. Gut sei, was über alle Kritik erhaben sei. Der Wille des Allerhöchsten sei über alle Kritik erhaben, weil kein Höherer als Ursache und Richter über ihm stehe und anderseits die Geschöpfe an ihrem Schöpfer und seinen Anordnungen keine Kritik üben dürften, aus keinem anderen Grunde, als weil sie ganz in seiner Macht stehen. Wer Kritik übt, erhebt sich über das, was er beurteilt; darum betrachte die Religion die Kritik am Göttlichen als den größten Frevel. Eccles. 8, 4; 10, 20; Job 39, 32 (c. 9, insb. 15); Jes. 45, 9; Rom. 9, 20, — So die Ethik des Monismus.



*Widerlegung.*

Das Berechtigte am sittlichen Ideal ist unzweifelhaft die Autonomie selber: Sittliche Vollkommenheit kann in höchster Instanz nur dort gefunden werden, wo die Vollkommenheit in bewußter Erfüllung eines ausdrücklich ausgesprochenen Gesetzes und in formaler Würdigung des Seinsollenden besteht. Wo der formale Gegensatz des Gesetzes und des Seinsollenden sowie dessen ausdrückliche Würdigung durch den Willen nicht vorhanden ist, ist auch nicht sittliche Vollkommenheit.

Allein es ist nicht ebenso wesentlich, daß die Vergegenwärtigung des Seinsollenden und die Einsicht in dessen Pflichtmäßigkeit unabhängig von einer höheren Ursache vollzogen werde. Nur für das höchste Prinzip der Sittlichkeit, also für Gott, ist nicht nur die formale Vergegenwärtigung des Seinsollenden notwendig, sondern auch die schlechthin selbstbestimmte oder autonome Geltendmachung des Sittlich-Guten. Zum Sittlichen gehört ferner, daß die Würdigung des Seinsollenden für die Willensbetätigung bestimmend ist. In diesen drei Momenten besteht die innere Lebendigkeit der sittlichen Autonomie. Das höchste Prinzip des Guten muß diese innere Lebendigkeit wesentlich darstellen, indem es seinem ganzen Dasein nach die ewige Selbstbetätigung der in ihrer inneren Erhabenheit gewürdigten Vollkommenheit ist.

Die Bedenken der Kantschen Kritik gegen die Heteronomie der religiösen Furcht haben die Annahme zur Voraussetzung: die Güte und Heiligkeit Gottes werde durch die Hinzufügung anderer Eigenschaften und der Persönlichkeit in ihrer Reinheit beeinträchtigt. Als diese Eigenschaften gelten insbesondere alle jene, welche Furcht einflößen oder die Begierde erregen und dadurch die Reinheit des Pflichtmotives mindern.

Allein die Allmacht Gottes ist nicht irgend welche Allmacht neben der Heiligkeit, sondern die Allmacht der Heiligkeit und Güte selber: darin geht sie auf. Das ist der Sinn, wenn Gott die wesenhafte Güte genannt wird.

Die Göttlichkeit aller Vollkommenheiten liegt gerade in ihrer Wechseldurchdringung. Folglich ist von keiner Eigenschaft Gottes eine Beschränkung der anderen oder die Möglichkeit zu erwarten, daß er sich zuweilen etwa außerhalb der Güte und Heiligkeit betätige.

Auch die Persönlichkeit Gottes mindert die rigorose Reinheit seiner wesenhaften Vollkommenheit nicht, ebenso wenig wie seine Allweisheit dazu dienen kann, daß er sich irgendwie außerhalb der strengsten Heiligkeit betätige. Vielmehr bedeutet die Persönlichkeit Gottes, daß seine wesenhafte Vollkommenheit zugleich die höchste Selbstmacht und Selbstbetätigung sei, aber nur innerhalb der wesenhaften Vollkommenheit selber.

Darum ist weder von der Persönlichkeit Gottes noch seinen sonstigen Eigenschaften eine Beeinträchtigung jener sittlichen Gesinnung zu besorgen, welche die wesenhafte und schöpferische Heiligkeit als solche im geschaffenen Geiste als ernste Ehrfurcht erweckt und fordert.

Die Eigenschaften Gottes sind nicht Bestimmungen, welche zueinander hinzukommen, um in ihrer Vereinigung Gott zu heißen; sondern sie sind in vollkommener Wechseldurchdringung die verschiedenen Erscheinungen der einen Vollkommenheit, des selbsttätigen Geisteslebens. Darum wird auch die Reinheit des sittlichen Beweggrundes, das Gute nur um des Guten und seiner verpflichtenden Heiligkeit selber willen zu wollen, durch die Rücksicht auf die anderen Eigenschaften Gottes sowie dessen Persönlichkeit in keiner Weise gefährdet. Denn alle sind wesentliche Vorzüge der wesenhaften Güte, je nach der Eigentümlichkeit der besonderen Gesichtspunkte. »Niemand ist gut als Gott allein.« Das Gute ist aus sich selbst und mit voller Unendlichkeit nur wirklich und lebendig in Gott. Ohne diese Bestimmung hätte das Gute nicht einmal seine innerlich verpflichtende Kraft, noch weniger seine schöpferische und heiligende Ursächlichkeit.

Die einzig ebenbürtige Daseinsform der wesenhaften Güte ist die persönliche Willensmacht. Kann es eine Beeinträchtigung der reinen Sittlichkeit sein, wenn ihr Ideal als die unendliche und einzige Herrschergewalt erkannt wird, als die einzige und ewige Wahrheit, vor der sich die menschliche Willkür beugen muß? Ist es nicht gerade die Grundlegung der Sittlichkeit, wenn sie als die lebendige Willensmacht dargetan wird, die man unendlich ernst nehmen und in diesem Sinne scheuen und fürchten muß? Die echte Gottesfurcht ist reine Sittlichkeit, weil sie nichts anderes ist als die ernste Rücksicht, welche der Mensch und der gewaltigste Geist auf das wesenhafte Gute zu nehmen hat, auf

jene Willensmacht, welche nichts anderes bedeutet als die ewige Allmacht des Guten.

Infolgedessen, weil Gott nichts ist als der Wille des Guten und der Vollkommenheit, ist es unmöglich, sein Wohlgefallen durch irgend etwas anderes zu gewinnen, als durch die Gesinnungen und Übungen, in denen das Gute als Beweggrund und Ziel maßgebend ist, und in dem Maße, als dies der Fall ist. Gottes Gunst ist durch nichts zu gewinnen, als durch die Gesinnung und Übung des Guten, nicht aber durch Schmeichelei, Unterwürfigkeit oder andere Einflüsse; Vorwände und Überredung sind bei Gott in keiner Weise anzubringen. Verdienst und Fürsprache der Heiligen ist bei Gott nur wirksam als die von ihm angeordnete Form höherer Liebesbetätigung bei den einen und als das Mittel, durch das den anderen die ihnen zugedachten Hilfen und Gnadenkräfte zuteil werden, kraft ewigen und heiligen Heilsplanes.

Gottes Ungunst ist nur zu fürchten wegen der schuldbaren Nichterfüllung des Guten in Gesinnung und Übung, nicht aber aus unberechenbaren Gründen oder willkürlichen Schicksalsbestimmungen.

Allerdings erweitert und vertieft sich die sittliche Aufgabe des Guten, indem das Gute als persönliche Heiligkeit und Willensmacht erkannt wird; der unmittelbare und persönliche Gebetsverkehr und der gottesdienstliche Kultus wird zur sittlichen Pflicht, ebenso die Pflege der göttlichen Tugenden sowie der Reue und Buße; die Rücksicht auf die jenseitige Vergeltung wird maßgebend. Allein all das sind nur innerlich geschuldete Rücksichtnahmen auf das Gute, wenn es vollständig gedacht und ernst genommen wird. Soll denn das Gute oder die Vollkommenheit nicht sein oder nur eine machtlose Idee oder eine unpersönliche Sache sein, der sich der Mensch natürlich überlegen fühlt, wie jedem unpersönlichen Wesen, soll also das Gute der ihm allein gebührenden Wesensform und Willensmacht entbehren, damit der Mensch keine sittliche Scheu und Rücksicht auf dasselbe zu nehmen habe? Ist das sittliche Geistesstärke und Autonomie, Grundlegung der Sittlichkeit oder deren Auflösung und Entkräftung?

#### 4. Die Furcht in der reinen und in der unvollkommenen Religiosität.

Die Religion ist, wie alles Menschliche, zu unterscheiden, insofern sie wahrhaft Religion ist, die Frucht vernünftiger und sittlicher Einsicht und Tatkraft, die Folge der Wahrheitserkenntnis und der Liebe zum Guten, die freie und tatkräftige Hingabe an die ewige Wahrheit und Güte, oder anderseits das Mischungsprodukt der höheren und der niederen Bestrebungen des Menschen.

Die Religion, wie sie leibt und lebt, gleicht dem Menschen: der zur Herrschaft berufene Geist ist allzuoft getrübt durch die Sinnlichkeit, geschwächt und mißbraucht durch die Selbstsucht,

verzerrt und entstellt durch Einseitigkeit. Das Ideal schwebt dem Geiste vor, aber das wirkliche Leben bringt es nicht zum Ausdruck. Die wahre Religion stammt aus dem Geiste, nicht aus dem Fleische, aus der Welt sittlicher Vollendungsideale, nicht aus den selbstsüchtigen Naturtrieben; aber in ihre Verwirklichung drängt sich ebenso die niedere Selbstsucht und Sinnlichkeit hinein, wie dies auch in der konkreten Fassung und Vertretung der Sittlichkeit, der Wissenschaft, der Kunst, des Rechtes und der Gesellschaftsordnung, der Schule und der Erziehung geschieht. Überall gilt auch für die theoretische Gestaltung: »Was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist; was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch« (Joh. 3); »Der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach.« (Mc. 14, 38).

Das gilt auch von der Furcht. Die Furcht ist ein sinnliches und instinktives Gefühl, die Übersetzung der Schwäche in die Sprache der inneren Wertempfindung, und zwar der Schwäche, für welche das Stärkere und Höhere einen feindlichen Gegensatz bedeutet.

Der Grund dieses feindlichen Gegensatzes oder der Gefahr eines solchen kann in naturnotwendigen Verhältnissen liegen, wie in der herrschenden Teleologie, wo das Schwächere dem Stärkeren als Nahrung dient und das Höhere auf die Ausbeutung des Niederen geradezu angewiesen ist, oder aber in dem Verhalten des Schwächeren oder des Stärkeren.

Die Abhängigkeit wird leicht zur Gefahr des Mißbrauchs, der ungehörigen Ausbeutung des Abhängigkeitsverhältnisses für Zwecke des Stärkeren, die oft selbstsüchtig sind oder doch im Gegensatz zu dem Lebenszweck des Untergebenen stehen.

Es ist für ein Vernunftwesen unzweifelhaft ein erniedrigendes Gefühl, in einer Lage zu sein, welche dazu nötigt oder veranlaßt, sich selber ganz oder teilweise als Selbstzweck preiszugeben und freiwillig in den Dienst des Mächtigeren zu stellen, um nicht dazu gezwungen zu werden. Es ist erniedrigend, zu wissen, daß man gegen die Gefahr der Unterdrückung nicht hinreichend Schutzmittel hat, weder in der eigenen Kraft noch in einer höheren Hilfe. Welcher Art die mächtigeren Wesen sind, macht keinen inneren Unterschied, ebensowenig der Umstand, ob man mit kluger Würdigung der Verhältnisse sich freiwillig in die Unterordnung schickt, oder ob man es mit Widerwillen empfindet und sich so lange als möglich dagegen sträubt.

Es ist also nicht die Abhängigkeit als solche, welche erniedrigt, sondern die Abhängigkeit von solchen Mächten, welche ihre Überlegenheit unmittelbar oder mittelbar mißbrauchen können, um das, was als Gottes Ebenbild persönlicher Selbstzweck ist, zum Mittel und Werkzeug ihrer Sonderinteressen herabzusetzen und die Schwächeren aus Klugheitsrücksichten nicht bloß zur



freiwilligen Unterwürfigkeit, sondern auch zur entsprechenden Knechtsgesinnung zu bewegen.

Die Götter und Gottesbegriffe vieler Religionen und Religionsauffassungen sind nun allerdings derart, daß sie über die Vorstellung eines übermächtigen oder allmächtigen Einzelwesens und Weltbeherrschers nicht hinausgehen, bei dem Sonderinteressen möglich sind, welche mit dem innersten Lebenszweck und Vollendungsinteresse einzelner Geschöpfe in Widerstreit kommen können.

Die Religionsentwicklung Griechenlands zeigt dies in den Schwankungen, wie das Wesensverhältnis zwischen Zeus, der persönlichen Geistesmacht, und Moira, der Natur- und Schicksalsnotwendigkeit, aufgefaßt wurde. Ein Gott, der nur Weltbeherrscher, nicht zugleich Weltschöpfer ist, kann die knechtische Furcht nicht aus der Religion verbannen.

Wenn die Gottheit, d. h. die selbstbewußte Weisheit und Güte, nicht die einzige und schöpferische Ursache der Welt ist, so bleibt sie dem Menschen ganz oder teilweise fremd.

Wird hingegen der Weltgrund und die Schicksalsnotwendigkeit im höchsten Gott hervorgehoben, so fühlt sich der freie, persönliche Geist in einem peinlichen Gegensatz zu ihm. Das spricht die Prometheussage aus.

Ganz anders die Gottesidee der überweltlichen persönlichen Vollkommenheit, der schöpferischen Ursache aller Geistesanlagen. Der Schöpfer der Vernunft und Freiheit hat diese Geistesanlagen gerade zum Zwecke der persönlichen Vollendung in der Wahrheit erschaffen und sie dafür mit der Kraft und Würde freier Selbstbestimmung ausgerüstet.

Es gibt keinen Vorzug, der für den Geist wirksam eine Vollkommenheit bedeutet, der nicht auf Gottes Schöpfung und Liebeswillen zurückzuführen wäre. Was immer als Ideal dem Geiste gegenübertritt und ihn innerlich erhebt, ist ein Strahl aus Gottes geistiger Herrlichkeit, falls es überhaupt ein echtes Ideal ist.

Gott verhält sich dem Geiste wie der Gesamtwelt gegenüber einschließlich aller wünschenswerten Ideale und Ziele nur als Ursache, nicht als Nebenbuhler oder mißtrauischer Gegner oder sonstwie als Hindernis.

Die möglichste Vervollkommenung der Schöpfung und der Geschöpfe ist geradezu der Wille des Schöpfers, kann also seine eigensten Zwecke oder, soweit es erlaubt ist, diesen Ausdruck zu gebrauchen, Gottes Sonderzwecke nicht beeinträchtigen oder in Frage stellen. Selbst die Verherrlichung des

Schöpfers ist der größte Nutzen für die Schöpfung. Der Schöpfer hat übrigens keine Sonderzwecke; denn er ist selber der Endzweck für die Welt und der erschöpfende Inbegriff aller möglichen Lebensinhalte und Lebensgüter. Auch die selbständige Entwicklung der freien Geschöpfe beeinträchtigt seine eigene Ursächlichkeit nicht; denn auch sie ist sein Geschenk, sein Werk, seine Absicht, also auch seine Verherrlichung. Der Gebrauch unserer Vernunft und Freiheit ist nicht weniger Gottes Wirkung, als unsere Vernunft und Freiheit selber. »Gott gibt das Wollen und Vollbringen« (Phil. 2, 13). »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2 Kor. 3).

Die Gottähnlichkeit ist das Maß der Sittlichkeit. »Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!« Mat. 5, 48. Folglich kann das höchste religiöse Verdienst nicht darin liegen, daß man auf die vollkommene Betätigung der geistigen Kräfte verzichtet, durch die wir Ebenbilder Gottes sind. Was uns zum Ebenbild Gottes macht, ist Vernunft und Selbstbestimmung, und zwar in vollkommenster Betätigung, weil Gott die reinste Selbsttätigkeit ist.

Folglich bedeutet die Abhängigkeit von dem Schöpfer, der unseren Geist mit seiner ganzen Interessensphäre denkend ersonnen und aus Liebe verwirklicht hat, keine Gefahr für das Geschöpf; denn dessen ganze Interessensphäre weist auf Gott als Urbild und Lebensinhalt hin. Gerade weil die Abhängigkeit von Gott sich auf alles erstreckt, was sich im Geschöpfe findet und als Vorzug erweist, darum kann sie keine Quelle der Beeinträchtigung und Unterdrückung werden, sondern nur der Erhebung, Bereicherung und Vervollkommnung. Darum hat die Furcht Gottes gar nichts Erniedrigendes an sich, wenn nur der Gottesbegriff richtig erfaßt wird. In diesem Sinne sagt Johannes: »Furcht ist nicht in der Liebe, sondern vollkommene Liebe verdrängt die Furcht, denn die Furcht hat noch Pein; wer also noch Furcht hegt, ist nicht vollendet in der Liebe«: weil seine Vorstellung von Gott noch nicht gebührend durchgebildet ist. 1 Joh. 4, 18; Rom. 8. Der Apostel will nicht das tiefe Abhängigkeitsgefühl aus der Gottesliebe verbannen, sondern jenes Mißtrauen gegen die Güte Gottes, als ob Gott irgendwie ein Hindernis für die geistige Vollendung des einzelnen sein könnte, sei es unmittelbar, indem er das Wohl des Geschöpfes seinen vermeintlichen Sonderinteressen opfert, oder mittelbar, indem er das Geschöpf dazu nötigt, aus Klugheit und freiwilliger Unterwürfigkeit die Würde der eigenen Geistigkeit preiszugeben und jenes sacrificium intellectus zu bringen, welches im Verzicht auf die wahrhaft geistige Betätigung der Kräfte unserer Gottebenbildlichkeit besteht.

In ganz besonderem Sinne ist die christliche Offenbarungsreligion vor dem Vorwurfe geschützt, in der Gottesfurcht einer niederen Gesinnung die Weihe der Frömmigkeit zu gewähren. Die Gottesfurcht gilt als eine Gabe des Hl. Geistes, d. h. als eine Gesinnung, welche selber von Gott stammt, zu Gott erhebt und mit Gott verähnlicht. Darum ist die Gottesfurcht ein Vorzug, der dem Gottmenschen zukommt.

Gott der Heilige Geist wird Paraklet oder Sachwalter des Geschöpfes genannt. Joh. 14—16. Als solcher betet er in dem Menschen mit unaussprechlichen Seufzern; er ist die Bürgschaft und das Unterpfand, daß des Einzelmenschen persönliche Interessen in Gottes eigener Hand ruhen, so daß der Apostel Paulus als Endergebnis seiner Darlegungen ausruft: »Wenn Gott für uns ist, wer kann etwas wider uns ausrichten?« Rom. 8.

Der Gottesbegriff des Parakleten bedeutet, daß Gott nicht etwa nur der Anwalt der Allgemeininteressen und Allgemeinzwecke gegenüber den innerlich berechtigten Interessen der Einzelpersönlichkeit ist, sondern daß er gleichermaßen der Schutzherr des Allgemeinen und des Persönlichen ist. Folglich ist Gott nicht etwa deshalb Gegenstand der religiösen Furcht, weil er den Ausgleich der Gegensätze durch Preisgabe der persönlichen Sonderinteressen zugunsten der Gemeinschaftszwecke herbeizuführen genötigt oder gesinnt wäre. Gott ist der Hort und Paraklet aller ohne Ausnahme, der geistigen Einzelpersönlichkeit überhaupt und der einzelnen für sich.

»Gott kennt kein Ansehen der Person.« Deut. 10, 17; 2 Chron. 19, 7; Act. 10, 34; Rom. 2, 11; Eph. 6, 9; Kol. 3, 25; 1 Petr. 1, 17. »Gott trägt in gleicher Weise Sorge für alle.« Sap. 6, 8; Jonas 4; Rom. 8, 26—39.

Die Grundstimmung der Religion ist demnach die Gottesfurcht, insofern das Abhängigkeitsgefühl im vollsten Sinne durch das Verhältnis des Geschöpfes zu seinem Schöpfer begründet und gefordert ist; allein diese Abhängigkeit ist die Grundlage für die Aufnahme Gottes als Lebensinhalt, oder für die Salbung der Seele mit dem Geiste Gottes. Die Abhängigkeit von Gott ist die Grundlage unserer Vollendung durch Gott. Als Geschöpfe des Allein-Guten haben wir die Hoffnung, von ihm zur Vollkommenheit hinaufgeleitet zu werden.

Gott ist nur Zweck unseres Daseins und unserer Lebensentwicklung, nicht Hindernis, nur Wirk- und Zweckursache, also Beweggrund der Furcht im Sinne des tiefsten und unbegrenzten Abhängigkeitsgefühles, aber eben deshalb der Hoffnung auf Gott als Lebenszweck und Kraftquell, als Bürgen und Vollbringer unserer geistigen Vollendung. Die Hoffnung setzt die Abhängigkeit, also die Furcht voraus, aber in dem Sinne, wie die Abhängigkeit die Voraussetzung der Vollendung ist, nicht der Beeinträchtigung oder Unterdrückung.

Das Höhere ist indes die Hoffnung, und darum ist es diese, welche mit Glauben und Liebe die Dreiheit der eigentlich religiösen oder göttlichen Tugenden bildet — mit der von ihr eingeschlossenen Gottesfurcht.

Die volle Reinheit und Kraft der religiösen Gottesfurcht ist dann gegeben, wenn das Prinzip der Abhängigkeit und das der Erhebung zur Freiheit oder geistigen Selbstbestimmung als ein und dasselbe erkannt und behandelt werden. Dann wird das Abhängigkeitsverhältnis aufgenommen in das höhere Verhältnis der Hingabe des Denkens und Wollens an die Wahrheit und Vollkommenheit als den einzig linreichenden Lebensinhalt der geistigen Wesensbetätigung. Allein formell bleibt es ewig bestehen, wie der Erkenntnisgrund in der Einsicht und das Motiv im Entschluß.

Die ins Gemeinschaftsverhältnis aufgenommene Abhängigkeit ist nicht mehr ausschließlich Unterordnung, sondern Liebe, Wechselbeziehung und Zusammengehörigkeit. Die vollkommene Tätigkeit hat ihren Tätigkeitszweck ausdrücklich und formell in sich selber: dadurch ist sie geistig. Aber ebenso hat die vollendete Tätigkeit die Grundlagen ihres sittlichen Vollzugs immerfort und ausdrücklich in sich.

Es gehört zum Vorzug des geistigen Lebens, daß die inneren Gegensätze und Wechselbeziehungen niemals in der Identität aufgehen, sondern ihren formellen Charakter behalten. So bewahren die erkannten Tatsachen und Gegenstände ihre Eigenart in der Erkenntnis und zwar um so bestimmter, je vollkommener die Erkenntnis ist. Darum bleibt auch die Gottesfurcht in der vollendeten Gesinnung, weil sie der innere Ausdruck des Verhältnisses ist, in dem das Geschöpf zum Schöpfer steht. Ewig wie diese Abhängigkeit und Verpflichtung bleibt auch deren Anerkennung und sittliche Betätigung.

##### 5. Die religiöse Furcht und die Menschenverehrung.

Zu den Erklärungsversuchen, welche die Furcht als den Ursprung der Religion betrachten, gehört auch H. Spencers Auffassung. Denn als letzten Grund der Toten- und Geisterverehrung gibt er doch die Verehrung der Lebenden an. »Ursprünglich ist der Gott weiter nichts als der irgendwie höher stehende Mensch, dessen Macht und Kraft für übermenschlich gehalten wird.« Soziologie, 4. Bd., üb. von Carus 1897, p. 22. Dieselbe Ansicht über die Entstehung der Götterverehrung erwähnt Augustinus beifällig als die Geheimlehre der ägyptischen



Hohenpriester, welche sie Alexander dem Großen mitgeteilt hätten. Auch Numas angebliche Enthüllungen scheint Augustin hierauf zu beziehen. *De civ. Dei* 8, 5.

Religion sei demnach ursprünglich Menschenfurcht. Wie man die Lebenden fürchtete und ihnen aus Furcht Verehrung zollte, so fürchtete man auch die Toten. Nur waren die Toten in weiterem Umfange zu fürchten, weil man sie nicht so unter seiner Aufsicht und Gewalt hat und weil sie unbemerkt schaden können.

Die Furcht vor den Geistern führt zu deren Versöhnung. »Geisterversöhnung ist der Urquell aller Religionen.« l. c. p. 8. »Naturverehrung ist nur eine abirrende und abgeleitete Form der Geisterverehrung.« p. 22.

Man gebrauchte nämlich Namen von Naturwesen und Tieren, wie Adler, Löwe, Krokodil, Bär, Schlange, Sonne, Blitz, Sturm, zur charakteristischen Bezeichnung eines Menschen. Durch Mißverständnis bezogen Spätere die Verehrung auf diese Sinnbilder selber und stellten sich dieselben als geistige Mächte und menschenähnlich vor. So habe die Furcht vor den Lebenden zur Furcht vor den Toten und zur Verehrung der Naturkräfte geführt. Es ist dies ein Euhemerismus eigentümlicher Art.

Allein schon der Übergang von der Verehrung der Lebenden zur Totenverehrung fordert eine geistige Schlußfolgerung: nämlich die Annahme der körperfreien Seele und ihrer Unsterblichkeit. Daß der Glaube an Geist und Unsterblichkeit auf einer stillen Schlußfolgerung beruht, ergibt sich aus Spencers eigener Feststellung, daß nicht alle Naturvölker bzw. alle Naturmenschen, wie jener scharfsinnige Zulu, von dem Gardiner berichtet, eine Fortdauer der Seele annehmen. Da es die meisten Naturvölker indessen tun, müssen sie oder ihre Vorfahren aus denkender Überlegung dazu gekommen sein.

Die knechtische Furcht vor den lebenden Gewalthabern kann psychologisch nicht verständlich machen, daß man zum Kultus der Toten kam, wenn nicht der ohnedies bestehende und selbständig begründete Unsterblichkeitsglaube als Voraussetzung dazu genommen wird. Denn der Augenschein des Todes war der wirksamste Beweis für die jetzige Nichtigkeit der einstigen Gewalthaber. Die Furcht vor dem Lebenden konnte unmöglich zum Glauben an dessen Fortdauer führen, wenn man nicht überhaupt an die Unsterblichkeit glaubte — trotz des erfahrungsmäßigen Augenscheins.

Wahr ist: die Urreligion ist Verehrung der geistigen Überlegenheit, der sich der Mensch gegenüber findet. Die Verehrung von Naturwesen ist eine spätere Verirrung, veranlaßt durch Mißverständnisse, ermöglicht durch Mangel an selbständigem Denken und die hieraus entstehende Gefahr der Täuschung und Verführung.

Wäre Spencers Erklärungsversuch richtig, so hätte die Natur gar keine Beachtung beim Urmenschen gefunden; sie hätte ihm gar keine Anregung zu der Frage gegeben, woher sie stamme und wohin ihre und der Menschen Entwicklung ziele.

In der Natur und in der Gesellschaft trat dem Urmenschen eine unverkennbare Überlegenheit geistiger Mächte gegenüber, eine Überlegenheit, welche durch den Widerhall im eigenen Gewissen noch verstärkt wurde, indem die ungreifbare Macht, von der man sich verpflichtet fühlte, für die Vorstellung einen äußeren Halt gewann. Welterklärung und Sittlichkeit sind die beiden Kräfte, welche durch ihr Zusammenwirken der Religion einen Januskopf gaben, dessen eines Gesicht den naturalistischen Zug offenbarte, während das andere an Menschenvergötterung erinnerte.

Die Berichte aus dem Altertum, welche die euhemeristische Annahme zu bestätigen scheinen, wie die Enthüllung des ägyptischen Hohenpriesters an Alexander den Großen, alle Religion sei aus Menschenvergötterung entstanden, sind wohl verständlich aus den Zeiten der nationalen Zersetzung und des Synkretismus, der Denkrichtung zum Kleinen sowie des aufgeklärten Despotismus, wo die oberen Schichten von modernen Anschauungen beherrscht sind, während die große Masse noch vollständig im Banne der überlieferten Anschauungen festgehalten ist. Weil in diesen Zeiten der Heroenkult selber blüht, empfiehlt er sich der rasonierenden Vernunft als bestgeeigneter Erklärungsgrund der Religion.

Die Menschenverehrung wird unzweifelhaft durch sehr viele und sehr starke Beweggründe gefördert, welche nicht dem idealen Geistesleben entstammen; aber trotz all dieser mächtigen Nebeneinflüsse bleibt doch unangetastet: Die Menschheit würde nicht so allgemein und dauernd zur Verehrung lebender und verstorbener Persönlichkeiten geneigt sein, wenn ihr nicht in den Heroen der Tat und der Aufopferung, in den Helden des Gedankens und der Sittlichkeit eine eigentliche Überlegenheit des Geistes zur Empfindung käme, die ihr als solche verehrungswürdig erscheint. Allerdings ist dies bei tieferem Nachdenken nur verständlich, weil dem menschlichen Bewußtsein in und durch diese hervorragenden Persönlichkeiten jene geheimnisvolle Geistesmacht fühlbar wird, durch welche jede Wahrheit gilt und jede Pflicht bindet, vermöge deren die Weisheit überzeugt, die Güte und Heiligkeit Liebe und Hingebung verdient. Was den Menschen für den Menschen verehrungswürdig macht, ist die aus ihm hervortretende Würde der

Wahrheit und Güte, der Weisheit und Ursächlichkeit, d. h. der aus ihm ebenbildlich hervorleuchtende und herauswirkende Gott.

Wesentlich anders ist der sittliche Charakter der Furcht und der dadurch begründeten religiösen Verehrung zu beurteilen, wenn sich dieselbe auf die innerlich wertvollen Vorzüge des Geistes bezieht, wie beim Heroenkult, oder auf die Notwendigkeit und Würde der Rechtsordnung, wie der Verehrung der Staatsgewalt und ihrer Träger, und wenn sie sich auf die rein äußerliche Überlegenheit der Herrschergewalt bezieht, und zwar gerade deshalb, weil dieselbe absolut willkürlich und in ihrer Unberechenbarkeit furchtbar ist, indem sie keinen Höheren auf Erden über sich hat.

Die römische Kaiserverehrung ist der klassische Typus dieser Entwicklung. Die Konsekration der verstorbenen Kaiser ist aber zugleich ein Beweis, daß nicht die rohe Menschenvergötterung, sondern der Kultus einer Idee die Seele dieser Religionsphase war. Darum erfreute sich der Kaiserkult einer allgemeinen Sympathie: denn es war die Stellvertretung der höchsten Gottheit, des Jupiter O. M., die in dem religiös geweihten Amte des Augustus und Pontifex maximus verehrt wurde. Der Divi filius galt als die Schutzmacht der gesetzlichen Ordnung, der allgemeinen Sicherheit und Wohlfahrt, der Segnungen des Friedens und der Kultur. Natürlich bewegten und betätigten sich die Gesinnungen der einzelnen in den Formen und Richtungen, welche die für ihre Bildung und Lage maßgebenden Beweggründe mit sich bringen. Allein die Gesamtheit ist nicht nach den Gesinnungen selbstsüchtiger Höflinge zu beurteilen.

Überall bildet der Kultus des Menschen im Sinne des subjektiven Trägers und Vollstreckers der göttlichen Weltordnung den Abschluß der Religionsentwicklung.

Die Religionsgeschichte gibt noch eine entscheidende Aufklärung über den Charakter der religiösen Furcht. Gegenstand einer ängstlichen Furcht waren nicht die Götter, sondern die Dämonen. Die Götter wurden erst dann wieder mit Angst und Mißtrauen gefürchtet, wenn die mythologische Umgestaltung ihres Wesens sie (aus allgemein-ursächlichen Mächten zu himmlischen Einzelpersönlichkeiten, also) zum ursprünglichen Dämonenbegriff zurückentwickelt und aus dem inneren Zusammenhang mit der Sittlichkeit herausgelöst hatte.

Dem Urmenschen trat der Gegensatz zwischen der Sicherheit seiner engbegrenzten heimatlichen Kultur und der unbekannten, grauererregenden Fremde mit überwältigender Schärfe gegenüber. Diese dem Menschen noch unbekannte und unheimliche, furcht- und grauererregende, gefährvolle Fremde galt

ihm als das Herrschaftsgebiet der Geister, der dämonischen Willkürmächte. Was wir noch nicht mit der Erkenntnis überschauen können, wenigstens in seinen Umrissen, gilt als Chaos oder so gut als Chaos. Jetzt sind wir zur Überzeugung der allgemeinen Herrschaft unverbrüchlicher Naturgesetze vorgedrungen und haben von unserem Wohnplatz, der Erde, doch eine einigermaßen übersichtliche Kenntnis gewonnen.

Der Urzeit war eine derartige Erfahrung noch völlig fremd, und darum fühlte sich der Mensch in eine unbekannte Welt voll von Gefahren und fremden Gewalten hineingestellt. Im Unbekannten wohnt das Grauen und die Willkürmacht namenloser Gewalten, der Dämonen. Die Mächte, deren segensreiches und verderbliches Walten der Mensch erkannt hatte, deren Wirken infolgedessen für ihn den Charakter der Zuverlässigkeit besaß, galten ihm allein als göttliche Mächte, als die Herrschergewalt in der Kulturstätte seiner Heimat, wo er sich mit einiger Sicherheit bewegte.

Die Gottheit und in der späteren Entwicklung die Götter sind die Schutzherrn der Kultur, die in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannte ursächliche Macht, deren gesetzmäßiges und darum wohlthätiges Walten die sichere Grundlage des menschlichen Lebens und Strebens ist. Darum fühlte sich der Mensch mit seinem Gott, dem Gott seines Stammes und Landes, durch das Band der Gemeinschaft verbunden.

Die überlegene Macht forderte Ehrfurcht; aber das Verhältnis war das des Vertrauens und der Zusammengehörigkeit. Mit der Gottheit war der Mensch durch geregelte Kultusgemeinschaft verbunden, welche öffentliches Recht und Sache der Gesamtheit war. Anders gegenüber den Geistern, die im Unbekannten hausten: sie mußten als fremde Willkürmächte gefürchtet und von den Grenzen des Kulturgebietes ferngehalten werden. Mit diesen fremden unheimlichen Mächten verbanden Menschen kein gesetzlicher Kultus; denn es fand keine Interessengemeinschaft statt. Soweit man privatim eine solche suchte, konnte dies nur gemeingefährliche Selbstsucht sein. Darum wurden diese Beziehungen zu den Geistern, welche nicht im Gemeinschaftsverhältnis zum Gemeinwesen standen, als Zauberei, Aberglaube und Magie gebrandmarkt. Notgedrungen nahm man wohl seine Zuflucht zu dem Kultus dieser Mächte, auch von Staatswegen; aber nur von Fall zu Fall.

Je weiter die Kulturherrschaft des Menschen sich ausbreitete, je geordneter der Verkehr zwischen den Stämmen und Völkern wurde, desto mehr dehnte sich auch der Machtbereich der Götter aus, desto weiter wurde das Chaos der Geisterwillkür zurückgedrängt und abgeschwächt.

Wie sehr die Religion der Urzeit ein Verhältnis des Vertrauens und der Ehrfurcht, nicht aber der ängstlichen Furcht war, beweist die Vorherrschaft des Vaternamens für die Gottheit, sowie die unaustilgbare Anziehungskraft der großen Muttergottheiten.



## § 6. Vierter Erklärungsversuch.

**Ist die Religion das Erzeugnis der selbstsüchtigen Begierde?**

Die eigennützige Begierde wird als Entstehungsgrund der Religion behauptet: ebenso minderwertig in sittlicher Hinsicht, wie dieser Quellgrund des religiösen Dichtens und Trachtens, sei darum auch die Religion selber. Die Sittlichkeit erscheint dann als die Überwindung der Religion und allen gemeinen Eigennutzes zugleich.

Die engherzige, nur auf sich selbst bedachte Selbstsucht des individuellen Naturwesens setze sich beim Menschen in die Formen der religiösen Gebräuche und der sie beseelenden Vorurteile und Vorstellungsweisen um.

Die Gesamtheit der religiösen Vorstellungen und Übungen sei von der Begierde der Selbsterhaltung und der möglichsten Befriedigung aller Triebe ausgelöst, — entsprechend der reicheren seelischen Vermittlung und Einkleidung des organischen Naturlebens, wie sie sich beim Menschen finde.

Gott ist nach Feuerbachs Auffassung der Religion die Summe aller menschlichen Wünsche, deren Erfüllung ins Jenseits verlegt werde, weil sie im Diesseits nicht erreichbar scheine. (Vgl. Wesen des Christentums.)

Der Eigennutz behalte seinen ungeistigen und unsittlichen Charakter, ob er auf irdische oder himmlische, sinnliche oder geistige Güter und Besitztümer gerichtet sei. Die auf das Jenseits gerichtete Selbstsucht des Genießens, Herrschens und Besitzens sei nicht minder unedel als die unersättliche Gier überhaupt. Es sei eine feige und verächtliche Gesinnung, die teils im Gefühl der eigenen Schwäche, teils aus Scheu vor eigener Anstrengung, Selbstüberwindung und Verantwortlichkeit den Gedanken nicht zu ertragen vermöge, daß auch dem unersättlichen Verlangen nach Genuß von dem Naturgesetz eine Schranke gesetzt sei, daß dem Einzelnen und Endlichen nur ein vergängliches Lebensmaß zukomme, daß auch die selbstbewußte Persönlichkeit keine Schranke bilde, vor der der Kreislauf des Werdens und Vergehens Stillstand mache, daß die Weltordnung nicht durch Wunder und Gebetserhörung abgelenkt oder gar durchbrochen werden dürfe, um den Wünschen der Frommen zu entsprechen, vielleicht zum großen Nachteil für andere. Das Herz fühle sich zu schwach, um sich mit dem Maß des Guten und des Daseins zu begnügen, welches ihm die ewige Weltordnung zugemessen: es bebe, ohnmächtig in seinem Können wie anmaßend in seinem Verlangen, vor der Aufgabe zurück, einst zugunsten der kommenden Geschlechter und des Ganzen auf die Güter des Daseins zu verzichten: es schaffe sich in seiner Schwäche einen transzendentalen Helfer, der keinen anderen Daseinsgrund als

die Aufgabe habe, der unersättlichen Begierde wenigstens in der Einbildung die Befriedigung zu sichern. Die Gnade oder Willfährigkeit dieser himmlischen Macht suche man durch Schmeichelei und Geschenke, durch Blutvergießen und gewaltsame Tötung von Tieren und Menschen, ja sogar durch widernatürliches Wüten gegen sich und andere zu gewinnen. Was man seinen eigenen Bemühungen nicht zutraue, hoffe man durch die Gunst himmlischer Mittler von der Gottheit zu erlangen.

Die Religion sei eine Herabwürdigung des Menschen, aber auch der Gottheit; die letztere werde als ein Wesen behandelt, das sich durch Bitten und Gelübde, durch Lob und Geschenke umstimmen lasse und dem Einfluß bevorzugter Geschöpfe zugänglich sei.

Nur aus der instinktiven Maßlosigkeit des selbstsüchtigen Begehrens werde es verständlich, wie der religiöse Sinn in den Wahn geraten konnte, die Gottheit habe an Blut und Schmerz Wohlgefallen und werde dadurch versöhnt und gewonnen.

Man habe die Herabwürdigung in der Religion wohl empfunden, welche man der Gottheit dadurch antue: darum habe man jene Gottheiten für erhabener geachtet, welche menschlichem Einfluß ganz unzugänglich seien. Dies seien die »verhüllten« Schicksalsmächte.

Die Persönlichkeit Gottes werde als eine Grundbedingung der Religion gefordert — aller philosophischen Gegengründe ungeachtet, weil nur der persönliche Gott für die Schmeichelei und Versprechungen der Menschen und die Fürbitten ihrer himmlischen Gönner zugänglich sei. Würde der Gottesglaube für die religiös Gesinnten überhaupt noch einen Wert haben, wenn mit der ewigen Unveränderlichkeit und Unabhängigkeit Gottes voller Ernst gemacht würde?

Die Erlösung vom physischen Übel der Leiden und des Todes wird bei dieser Betrachtungsweise als ein Gegenstand betrachtet, den die eigennützige Begierde zum religiösen Ideal erhoben habe. Nicht besser sei das Verlangen nach einem Erlöser vom sittlichen Übel, von Schuld und Strafe: es sei eben der Ausdruck der inneren Schwäche und Feigheit, die zwar stark genug war, um den sündhaften Genuß zu suchen, aber unzureichend, um die inneren und äußeren Folgen der eigenen Taten mit Gleichmut zu ertragen und selbsttätig die entsprechenden Folgerungen für sein Schicksal zu ziehen.

Da das stoische Tugendideal der geistigen Unerschütterlichkeit und des inneren Gleichmuts allen Wechselfällen und dem eigenen Lebenslauf gegenüber für die meisten Männer zu mannhaft sei, so erkläre es sich ganz gut, warum das schwache Geschlecht die eigentliche Stütze der Religion sei und bleibe.

Wie ganz anders erscheine das sittliche Charakterbild des philosophischen Menschen, der sich zu der Freiheit über alle Furcht und Begierde emporgerungen habe und als einzigen Maßstab den inneren Wert des Lebens anerkenne, gleichviel, ob es vergänglich oder unvergänglich sei: *Profecto mors tum aequissimo animo appetitur, cum suis se laudibus vita occidens consolari potest. Nemo parum diu vixit, qui virtutis perfectae perfecto functus est munere. Cicero, Tusc. 1, 45.*

Contemnamus igitur omnes ineptias totamque vim bene vivendi in animi robore ac magnitudine in omnium rerum humanarum contemptione ac despicentia et in omni virtute ponamus! l. c. 40, 95. Contemnere, contemni, ja: contemnere se contemni sei auch das Ideal der höchsten christlichen Aszese: volle Überwindung aller Furcht und Begierde, und damit die Fähigkeit, sich selber das höchste Gesetz und der letzte Trost zu sein, das sei das Ideal des wahren Weisen, wie ihn die Stoa, die Aszese, der Buddhismus gedacht haben. Die reinste Sittlichkeit sei grundsätzlich religionslos, weil sie jede Furcht und Begierde ausschließe. Wenn wahre Sittlichkeit bestehen solle, dürfe es keinen persönlichen Gott und keine Religion geben, wenigstens nicht im Sinne des Theismus und der Heteronomie.

Die Epikureer glaubten zwar an Götter, aber nur als Ideale sorgloser ewiger Seligkeit und insofern Vorbilder der menschlichen Charakterbildung, die frei von Furcht und störender Unruhe machen müsse. Darum leugneten sie die göttliche Vorsehung: Quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem et omnia ad se pertinere putantem, curiosum et plenum negotii Deum? . . . His terroribus ab Epicuro soluti et in libertatem vindicati nec metuimus eos, quos intelligimus, nec sibi fingere ullam molestiam nec alteri quaerere, et pie sancteque colimus naturam excellentem atque praestantem. Cicero, De nat. deor. I, 55, 56.

Die Religion sei Begierde, die Vergötterung der Begierde, die Apotheose des Wunsches. Der Wunsch ist das Höchste, er soll als der Maßstab der Wirklichkeit gelten, der Wunsch sei daher dem Menschen zu seinem Gott geworden. Wuotan ist die Gottheit des Wunsches. Das Gebetswort oder der Zauberspruch (Hermes) ist der geflügelte Zauberstab, die Wünschelrute, das Zepter der Herrschaft des Menschen über die Götter. Darum galt Merkur bei den Celten als der höchste Gott. Im Brahmanismus sei die Apotheose des Gebetswunsches und Gebetswortes ganz unverhüllt ausgesprochen.

1. Damit sei der Ursprung der Religion dargetan: sie stamme aus den niederen Instinkten der Selbstsucht. Begierde sei Naturdrang, blinder Trieb, unwillkürliches Auswirken des Sonderdaseins, also das, was der Vernunft und dem sittlichen Willen vorangehe, hemmend gegenüberstehe und darum den Stoff darstelle, an dessen Überwindung sich die geistige Kraft zu betätigen habe.

Kant schloß die Neigung wegen dieser naturhaften, ungeistigen Art aus dem Sittlich-Guten aus.

Hieraus erkläre sich, daß überall der religiöse Brauch dem Mythos und der religiösen Lehre vorangehe. Die Urreligion war positiver Kultus, nicht

Lehrgedanke. Erst nachträglich habe man zur Befriedigung der erwachenden Vernunft die überlieferten Kultusgebräuche sinnbildlich gedeutet, indem man Sinn und Gedanken in sie hineinlegte. So entstand die mythologische Religionsstufe, die Vorläuferin der lehrhaften und dogmatischen Religionsphase. Die meisten Zeremonien seien willkürlich und rätselhaft: sie leisten den gelehrten Auslegungskünsten meist siegreichen Widerstand. Natürlich: aus dem dunkeln Naturdrang selbstsüchtigen Begehrens könne nur Rätselhaftes und Dunkles hervorgehen. Es sei vergebens, einen vernünftigen Sinn in den religiösen Gebräuchen der Urzeit entdecken zu wollen. Ihr einziger Sinn sei der, daß sie dem Glauben an Schutz und Hilfe, an die einstige Befriedigung aller Bedürfnisse und Triebe zum tatkräftigen Ausdruck dienten und dadurch den Lebensmut von innen erregten und steigerten.

2. Die Begierde sei Subjektivismus, die religiöse Begierde sei absoluter Subjektivismus. Scheinbar sei sie Unterordnung und Hingabe des eigenen Selbst an die Gottheit, aber so, wie sich der Parasit, der Blutegel an sein Gut anschmiegt: zur Befriedigung der eigenen Begierde. Die Religion als Apotheose des Wunsches sei in Wahrheit eine Herabwürdigung des Ideals zum Idol, der Gottheit zum Götzen, der Vollkommenheit zum Fetisch. Gott müsse da sein, um dem Menschen, seinem Wunsche und Einfluß erreichbar, zugänglich und willfährig sein zu können. Dieses Postulat führte zur Verknüpfung der Gegenwart Gottes mit Steinen, Orten, Fetischen. So sei der Kultus entstanden — zur subjektiven Befriedigung des Wunsches, die Gottheit bei sich zu haben und als sein Palladium zu besitzen.

Indem man das Gute als das Naturgemäße bestimme, lehre man den Subjektivismus. Für jede Natur sei gut, was ihren Bedürfnissen entspricht. Allein die Sittlichkeit fordere ein objektives Kriterium des Guten: dadurch unterscheide sich das Sittlich-Gute vom Naturhaft-Guten.

Darum schloß Kant die Selbstliebe von der Sittlichkeit aus, weil sie davon bestimmt sei, was der betreffenden Natur entspreche. Dieser Maßstab sei äußerlich, subjektiv und zufällig. Der wahre Maßstab des Guten sei die Pflicht, nicht die Selbstliebe. Das erstere sei autonome und echte Sittlichkeit, das zweite sei Religion und minderwertiges Surrogat der Sittlichkeit.

3. Die Begierde sei Eudämonismus und Utilitarismus; die Religion sei die Darbietung höherer Güter und Hilfsmittel zur Befriedigung des Eudämonismus und Utilitarismus. Die Religion gebe dem Verlangen nach Genuß und Besitz eine höhere Weihe.



Wenn die Religion irdische Güter verwehre, so tue sie es wie der Epikureismus nur deshalb, weil sie keinen dauernden Genuß und Besitz ermöglichen. Die Begierde nach Genuß und Besitz werde durch die Religion verewigt und vergöttlicht. Die Sittlichkeit werde zum Mittel für die Befriedigung der klugen Begierde, des maßlosen Glückseligkeitsverlangens, des berechnenden Verdienstwuchers herabgesetzt. Die religiöse Sittlichkeit sei darum Verkennung der Sittlichkeit in ihrem innersten Wesen, wenigstens die theistische.

Die wahre Sittlichkeit sei mit dem Guten zufrieden, Pflichterfüllung um der Pflicht willen; darum Ablehnung allen Verlangens nach Belohnung durch Besitz und Genuß.

4. Die Begierde sei Eigennutz, Partikularismus und Sondergeist. Die Religion gebe dieser Gesinnung das Bürgerrecht in der höheren Welt und zwar für alle Ewigkeit. Die Begierde schafft den Gegensatz der Interessen und Bestrebungen, den Gegensatz von Zweck und Mittel.

Die Begierde führe zur Ausbeutung der Gegensätze und Verhältnisse zum eigenen Vorteil — der einzelnen und der Gemeinschaften —, zur Unterdrückung und Hemmung der Konkurrenten. Der Eigennutz der Starken gebraucht Gewalt; der Eigennutz der Schwachen bedient sich der List: er entwerte durch Geringschätzung und Sündenfluch die Güter dieser Welt, welche den Vorzug der Überlegenen ausmachen. Der erstere erstrebe die weltliche Herrschaft, der letztere die geistliche Herrschaft der priesterlichen Bevormundung; der erstere mache den Thron zum Altar, der letztere den Altar zum Thron. (Julius Hart, *Der neue Gott*. 1900. p. 162.)

Kant schloß die selbstische Begierde in jeder Form von dem Sittlich-Guten aus, weil sie naturnotwendig ein Prinzip der Trennung und des Neides sei, während das Sittlich-Gute das Prinzip der geistigen Gemeinschaft sein müsse.

Die Starken und Herrschenden hatten, wie ausgeführt wird, ein Interesse, die Religion zu erfinden, um die Untergebenen in Unterwürfigkeit zu halten. So lehrten schon die Sophisten, die Religion sei Sache der Erfindung, nicht der Natur (*τέχνη, οὐ φύσει*). Plato de leg. 10, 889.

Quid? li qui dixerunt, totam de diis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus reipublicae causa, ut quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret: nonne omnem religionem sustulerunt?

Cicero, *De nat. deor.* 1, 42. Intelligi potest, augendae virtutis gratia, quo libentius reipublicae causa periculum adiret optimus quisque, virorum fortium memoriam honore deorum immortalium consecratam. 3, 18.

Die Selbstsucht der Schwachen, Minderwertigen und Unterdrückten habe in der Religion ein Mittel gefunden, um auf Umwegen zu der Herrschaft zu gelangen, welche ihnen auf dem geraden Wege des ehrlichen Kampfes nicht erreichbar war. Da sie nicht Fürsten werden konnten, wurden sie Priester und dadurch die untertänigen Beherrscher der Fürsten. Die Erfindung des Feuers, die natürlich den Sklaven der Urzeit bei ihrer Fronarbeit eines Tages zuteil ward, gab ihnen eine unheimliche, göttliche Gewalt: sie wurden zu Priestern des Feuers, dieser geheimnisvollen Gottheit, die auf einmal mit all ihrer Segens- und Schreckensgewalt in der Hand der seitherigen Sklaven war, nachdem sie durch Reibung das künstliche Feuer gewonnen hatten. In der Entdeckung des Feuers kam die Gottheit zum erstenmal dem Schwachen zu Hilfe, wie später wieder im Christentum, das allem den Wert absprach, was die Herrschenden reich machte, und dadurch die Elenden als die Bevorzugten erklärte. Luc. 6, 20—26. — So Hellwald (*Kulturgeschichte* 1875, p. 27 sq.), Caspari (*Urgeschichte der Menschheit* 1873), Fr. Nietzsche (*Antichrist*).

Die Furcht vor dem Tode sei die Kehrseite des maßlosen Verlangens nach Lebensgenuß. Die Furcht vor dem Tode verband sich mit der Furcht vor den Toten als denjenigen Mächten, welchen es überhaupt am meisten zuzutrauen war, daß sie die Lebenden durch Krankheit oder Unglück in das Todesreich hinabzuziehen trachteten — sei es aus Neid, sei es aus besonderer Feindschaft. Daher ging der Schamanismus vor allem darauf aus, alle derartigen Nachstellungen durch seine Mantik aufzuspüren und abzuwehren.

Die Mysterienkulte seien die höheren Formen, welche die Religion des Eigennutzes annahm: man hoffte durch geheimnisvolle Weihungen zum Mitglied einer bevorzugten Gottesgemeinde zu werden und anstatt des gewöhnlichen Schattendaseins im Jenseits eine vollkommene Seligkeit zu gewinnen. Vgl. Rohde, *Psyche*, 2. Aufl. 1898, I, 278. 290 sq. 313; II, 382. 400 sq. Das Christentum sei die Jenseits-Religion, in der die Selbstsucht von der Erde weggelenkt, auf den Himmel gerichtet und heilig gesprochen worden sei. Auch dies sei aus Eigennutz geschehen, weil die neue Gemeinde sich aus denjenigen sammelte, die eben nicht Kinder dieser Welt und nicht Teilhaber ihrer Güter waren. Man half sich, indem man als Nichtigkeit erklärte, was man doch entbehren mußte.

In dem Christentum sei die Religion des jenseitigen Eigennutzes zur Weltreligion geworden: intensiv und extensiv; intensiv bis zum Satanismus, welcher den Gegensatz der selbstsüchtigen Interessen in Himmel und Hölle verewige und den Monotheismus als Monosatanismus erscheinen lasse. So Ed. von Hartmann, Fr. Nietzsche, auch Paulsen und Gid. Spicker.

Das Christentum gilt als die stärkste und feinste Ausgestaltung der Wunschreligion. Innerhalb der konfessionellen Gegensätze richtet die protestantische Polemik gegen den Katholizismus den Vorwurf, daß er durch

Verdienstwucher, Werkgerechtigkeit und Lohnsucht einerseits, wie durch Sakramentsmagie und Gnadenzauber anderseits das Christentum in eine Religion geistlichen Eigennutzes umwandle und ein System magischer Kräfte in dessen Dienst stelle. Die Untersuchung dieses Vorwurfs gehört in die Apologie des Katholizismus.

Die Stufe der Naturreligion ist gegeben, solange die Güter, welche durch Gebet, Opfer und Kultus gesichert und erworben werden sollen, dem Naturbereich angehören und zur Befriedigung der Naturbedürfnisse dienen. Die Stufe der Naturreligion wurde zunächst überschritten durch den Kultus der nationalen Gesamtinteressen in der Gesetzesreligion.

Die Erhebung zur Erlösungsreligion begann, sobald der Mensch das Unzureichende der Erdengüter und der nationalpolitischen Ideale sowie das unendliche Bedürfnis der Seele empfand. Der erste Anfang hierzu war in der Scham gegeben; immer mehr kam man hinter die Kriegslist der Natur, daß sie den Menschen durch das Lockmittel der Lust zur Übernahme der Last verleite. Der Mensch entdeckte zugleich, daß er nicht zu wollen brauche, wenn er nicht wolle. — Allein auch diese Religionsstufe stamme mit ihrer ganzen Kraft und Entwicklung aus der selbstsüchtigen Begierde nach wahren Genuß und nach Erlösung von lästigen Fesseln und niederen Gelüsten.

### *Widerlegung.*

Die Religion ist unzweifelhaft in ihrem innersten Wesen Begierde und Verlangen: aber nach der Vollkommenheit überhaupt, nach dem Guten selber, nach dem Ideal des Lebens, des wahren, gesättigten und kraftvollen Lebens.

Das Leben ist selber Begehren; das, was Ziel und Inhalt des Begehrens ist, heißt Gut, besonders wenn es als innerlich begehrenswert erkannt und empfunden wird. Was des Strebens, der Verwirklichung durch einen Willen, der Aufnahme in einen Willen wert ist, ist gut. Unter diesem Gesichtspunkt wird alles erstrebt und beurteilt.

Die Religion ist demnach nur die bewußteste und reinste, zielstrebigste und vollständigste Zusammenfassung des Begehrens überhaupt: also nicht Schwäche, sondern Kraft.

Wenn die Kritik, welche nur über die Gedanken anderer zu denken wagt, nicht aber über Grund und Zweck der Wirklichkeit selber, die Religion deshalb für ungeistig und minderwertig erklärt, weil sie Begierde sei und aus der Begierde stamme, so fällt sie dieses abschätzige Urteil von dem Gesichtspunkte aus, daß die Verzichtleistung auf alles Begehren und alle Güter besser sei als die Hingabe des Willens an irgend ein positives Zielgut. Der Unterschied ist nur der, daß das höchste Gut und das vollkommenste Begehren hier in die Verzichtleistung verlegt wird: aber ein Streben bleibt es doch. — Dazu kommt noch, daß auch diese Form des Strebens und Begehrens, welche

in der Überwindung alles positiven Verlangens besteht, von der Religion aufgenommen und im Buddhismus sogar zur Weltreligion geworden ist. Übrigens finden sich in allen Religionen hyperasetische Geistesrichtungen verwandter Art, welche den bedürfnislosen Frieden der vollen Unterschiedslosigkeit für das Höchste halten.

Wenn die Kritik den religiösen Eudämonismus des Unsterblichkeitsglaubens bekämpft, so tut sie das, weil ihr die Sittlichkeit gediegener und begehrenswerter erscheint, welche von allem Glückseligkeitsstreben rein ist, anderseits auch deshalb, weil ihr ein unveränderlicher Seelengenuß psychologisch unmöglich, aber auch unerträglich dünkt. Immer ist das Verhalten und die Lebensführung dadurch bestimmt, was man für das wahrhaft Gute hält, was hingegen für Wahn und Trug, für unwert und unerreichbar.

Alle sind in ihrem Begehren von ihrem Ideal des wahrhaft Guten bestimmt; aber die Anschauungen, worin das Wahrhaft-Gute bestehe und durch welche Mittel es zu erreichen sei, sind himmelweit verschieden, auch in den Religionen und in der Entwicklungsgeschichte der Religion. Der Totemismus erstrebt die Fülle der Lebenskraft, die Aneignung aller Vorzüge: das ist ihm mit allen Religionsauffassungen gemein. Eigentümlich war und ist ihm die Meinung, das geeignete Mittel hierzu sei das leibliche Verzehren der Menschen und Tiere, deren Vorzüge man zu gewinnen wünschte. — Wie weit hiervon verschieden ist die christliche Idee der Kommunion aller Heiligen in der geistig-sittlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, durch die eucharistische Kommunion des gottmenschlichen Opfers!

In der Natur des Menschen ist der Drang und die Anlage zum Guten als solchem eingepflanzt: aber die nähere Bestimmung dessen, was wahrhaft gut ist, bleibt der geistigen Tätigkeit überlassen.

Um darüber klar zu werden, was wahrhaft gut ist, müssen zuerst die Gesichtspunkte festgestellt werden, welche für die Beantwortung dieser Frage maßgebend sein müssen. Offenbar weder die Sinnlichkeit noch die Selbstsucht einzelner oder einzelner Gemeinschaften, weder die Leidenschaften noch der Gegensatz, weder etwas Vergängliches noch Untergeordnetes: nur das Ganze, Höchste, Endgültige.

Aber es ist schwer, bei der näheren Bestimmung des Wahrhaft-Guten der Einseitigkeit zu entgehen, besonders wenn Naturanlage, Erziehung, Schulmeinungen dabei mit in Frage kommen. Infolge davon wird die Glückseligkeit des Genießens und Besitzens, der Macht und Überlegenheit als solcher häufiger und allgemeiner als das höchste Endziel angenommen, als die Betätigung der Kraft und Sittlichkeit.

Allein daraus, daß die wirkliche Bestimmung des höchsten Gutes in den meisten Religionen hinter der Aufgabe zurückbleibt, folgt nicht, daß die Religion selber im Unrecht sei, wenn sie das Verlangen nach dem höchsten Gute als Endzweck des Lebens befördert und heiligt.

Die wahre Religion ist eben als die wahre Aufklärung über die höchste Vollkommenheit zu erkennen, sowie über die Art und Weise, wie die Aufgabe der höchsten Vollkommenheit erfaßt und erfüllt werden soll, die Aufgabe



nämlich für das Dasein einen wirklich hinreichenden Erklärungsgrund und Endzweck zu finden. Denn nur die höchste Vollkommenheit kann beides erfüllen.

Die Begierde nach Glückseligkeit ist nur der Niederschlag und populäre Ausdruck für das Streben nach einer wahren und dauernden Vollendung des Geistes und des ganzen Menschenwesens sowie der gesamten Welt.

### *Widerlegung zu 1.*

1. Die Begierde ist ebenso die Lebensäußerung der Sinnlichkeit wie des Geistes. Die sinnliche Begierde ist Naturdrang und folgt mittelst der unwillkürlichen Gefühle dem jeweiligen Eindruck. Bei ihr waltet das Verhältnis des Nacheinander, der Assoziation, der gesetzmäßigen Verknüpfung der Vorstellungen und Gefühle, der Eindrücke und Begierden. Sie erhebt sich also nicht über die Form der mechanischen Naturursächlichkeit: darin liegt ihr instinktiver Charakter. Zum Zweck der tierischen Lebensaufgabe genügt diese Stufe des Seelenlebens vollkommen.

Die geistige Begierde ist nicht naturhafte Folge des Eindrucks, sondern geht aus innerlicher Würdigung auf das, was als Gut erkannt und wert empfunden wird: nicht etwa bloß durch unwillkürliche Lust und Neigung, sondern als sachlich wertvolles Gut. Die Form, welche das geistige Begehren auszeichnet, ist das innerlich durchsichtige Hervorgehen des Begehrens aus der inhaltlich gewürdigten Güte der Sache, das ausdrückliche Hervortreten des Guten als eines in sich Wertvollen und Begehrenswerten. Bei der instinktiven Begierde wirkt das Begehrte unwillkürlich und infolge einer naturhaften Verknüpfung in Form des gesetzmäßigen Nacheinander; bei dem geistigen Begehren wird der Gegenstand als gut und begehrenswert erfaßt, verstanden und geliebt: er wird formell zum Zweck und Beweggrund.

In der vergleichenden Religionswissenschaft gilt augenblicklich allerdings der Grundsatz: der Brauch ist in der Religion das Erste, der Gedanke das Zweite; der Kultus ist das Ursprüngliche, die sinnbildliche Ausdeutung ist das Nachträgliche. — Das ist wahr, insofern das lebendige und einheitliche Ganze früher ist als der ausgeschiedene Teil. Die religiöse Gesinnung sprach sich unmittelbar in geeigneten Handlungen aus, nicht aber in Lehrsätzen, auch nicht in lehrhaften Mythen. Aber darum war der Kultusbrauch nicht gedankenlos oder sinnlos, sondern von dem Gedanken beseelt und bestimmt, der sich in ihm verkörperte. Sonst wäre das Entstehen der Kultusgebräuche ganz unverständlich. Was so als Ausdruck innerer Anschauungen und Bestrebungen entstanden war, wurde in der Folge Sache der Überlieferung, Nachahmung,

Gewöhnung, sogar des Zwanges: dann erst konnte und mußte es zu einer unverständenen, rein mechanischen Übung werden, für die man später Erklärungen suchte, aber aus anderen Anschauungsweisen und Verhältnissen heraus. Der Brauch ist das Erste, aber nicht der unverständene und sinnlose Brauch, sondern der verstandene und sinnvolle Brauch, der erste Ausdruck des erwachenden religiösen Denkens und Ringens. Als innerer Beweggrund des Kultusbrauches ist indes der Gedanke und die Erkenntnis das Erste.

Ist die Begierde eine Schwäche, deren man sich zu schämen hat, oder ein Vorzug? Sie kann beides sein. Immer aber offenbart sich dann die Tatsache, daß der menschliche Geist sogar diese unmittelbare Triebkraft der Wesensvollendung von innen heraus als eine Schwäche empfindet, wenn sie nicht der Sache und der Form nach durch eigene Einsicht und Entscheidung selbstbestimmt ist. Was den Vorzug der Selbstbestimmung nicht aufweist, erscheint als etwas, dessen sich der Geist zu schämen hat, weil es eben einer wesentlich niedrigeren Lebensstufe eignet.

Dieses Urteil bleibt in Geltung, obgleich es die eigene Naturvollendung ist, welche den objektiven Maßstab für die Richtung und Beschaffenheit des Strebens bildet. Daraus ergibt sich die wesentliche Erhabenheit des Geistes über alles Naturhafte; aber auch, daß es die Form der Selbstbestimmung aus innerer Würdigung von Grund und Zweck ist, worin diese Erhabenheit besteht. Die Kritik der Religion ist nur möglich, wenn man die Selbstbestimmung als das absolute Ideal geltend macht: damit ist Gott als die wesenhafte Weisheit und Heiligkeit anerkannt.

Die Begierde ist der lebendige, innerliche und bewußte Ausdruck für die Bedürfnisse, welche ein Wesen seiner ganzen Anlage nach hat und empfindet; der Wegweiser für die Richtung, in der seine Entwicklung verläuft, falls es ein bloßes Naturwesen ist, oder von ihm selbständig fortgeführt werden soll, falls es ein freies Vernunftwesen ist. Je edler und reicher die Wesensanlage, desto tiefer und stärker ist auch die Triebkraft nach angemessener Wesensvollendung. Der Mangel eines wünschenswerten Vorzugs wie der Wert desselben wird irgendwie zum Inhalt einer inneren Empfindung oder zur maßgebenden Ursache der weiteren Gestaltung, und zwar bei dem sinnlich-bewußten Lebewesen mittelst der Begierde, welche, in Lust- und Unlustgefühlen wurzelnd, unwillkürlich wirksam wird.

Wird der innere Wert und die innere Notwendigkeit des betreffenden Vorzugs aus dem ganzen Zusammenhang erkannt, so wirkt das Gute nicht mehr als naturhafter Drang, sondern mittelst der sittlichen oder vernünftigen Beweggründe, in Form der Verpflichtung und Begeisterung. Die Begierde ist dann zum Willen geworden. Die eigene Wesensvollendung im geistigen Besitz des höchsten Gutes steht dem Vernunftwesen innerlich vor der Seele und wird zur sittlichen Triebkraft für eine menschenwürdige Fortbildung zur Vollkommenheit.

Anderseits dient die Tatsache der unabweisbaren sittlichen Bedürfnisse oder Ansatzpunkte zu Fortentwicklungen von unbedingtem und endgültigem Werte als Grundlage für den Beweis der Unsterblichkeit.

Der Wille, als Bedürfnis der sittlichen und seligen Vollendung im Guten gefaßt, ist nicht eine Schwäche, der sich der Geist zu schämen hätte, sondern im vollsten Sinne eine Kraft und ein Vorzug des Geistes.

Der Entwicklungslehre zufolge ist es das Bedürfnis, das die Organe schafft: wird dieser darwinistische Grundsatz seines psychischen Charakters vollends entkleidet, wie Notnagel auf dem medizinischen Kongreß zu Rom 1894 forderte, so bleibt als Gesetz übrig: Das Bedürfnis ist der innerliche Ausdruck für die Richtung, in der die Entwicklung eines Wesens (im Hinblick auf alle wirkenden Kräfte) verlaufen wird, soweit sie nicht durch fremde Einflüsse gestört oder abgelenkt wird.

Wenn nun die Religion das Bedürfnis des Geistes nach wahrer, endgültiger und allseitiger Wesensvollendung im Guten ist, und zwar ein allgemeines und unaustilgbares, nicht ein künstliches und anerzogenes Bedürfnis, so ist sie eben als Begierde nach Gott der tatsächliche Beweis, daß die Entwicklung des Menschen in dieser Richtung verlaufen und die entsprechenden Umbildungen und Zustände herbeiführen wird.

### *Widerlegung zu 2.*

Die Begierde des religiösen Strebens nach dem unendlichen Gute ist nicht naturhafter Subjektivismus, nicht Herabsetzung der Gottheit zum Mittel und Werkzeug der eigenen Befriedigung, wohl aber die tatkräftig erstrebte Verwirklichung des höchsten Gutes im eigenen Wesen und Leben, Denken und Wollen. Das höchste Gut wird als Gesetz für die eigene Subjektivität durchgeführt: darin liegt die religiöse Unterordnung des Begehrenden unter das begehrte Gut.

Der Schein, als ob tatsächlich das Begehrte dem Begehrenden untergeordnet sei, wie das Mittel dem Zweck, erklärt sich daraus: der Begehrende ist unmittelbar als Persönlichkeit dargetan, während

das Begehrte auch eine Sache sein kann und, zunächst meist nach Art unpersönlicher Sachen aufgefaßt wird.

Denn die Persönlichkeit ist dem Unpersönlichen unbedingt innerlich überlegen; und diese Überlegenheit wird gerade durch das Begehren betätigt und tritt um so bewußter hervor, je wertvoller das Gut ist. Die Kritik hätte also recht, wenn man pantheistisch die Gottheit als unpersönlichen Weltgrund und Lebensinhalt für die geistige Beseligung annimmt.

Anders im christlichen Theismus. Ein persönliches Gut ist auch in der Liebe dem liebenden Geiste eigentlich überlegen; ein persönliches Gesetz und Vorbild hat die Hoheit des bewußten und willensmächtigen Gesetzgebers; eine persönliche Gerechtigkeit hat die Majestät des nach eigenen Gesichtspunkten prüfenden Beurteilers, des reinigenden Erziehers, des selbstmächtigen Vergelters und Vollenders. Hier kann nicht mehr von einer Apotheose des Wunsches und des Subjektivismus die Rede sein.

Die geistige und religiöse Begierde geht auf das objektiv vorgestellte und in sich selber gewürdigte Gute. Die niedere und naturhafte Begierde will das Begehrte materiell als Wesensbestandteil des eigenen Körpers stofflich verwerten, zielt darum auf die Aufhebung seiner formellen Eigenart. Aus diesem Grunde wird die Befriedigung der naturhaften Begierde immer durch eine Zerstörung des Gutes erzielt, wie bei der Ernährung. Die substantielle Aneignung ist eben die Hauptsache, soweit der Kreislauf des Stoffes die Grundform des Daseins und Lebens ist. Weitere Folgen sind, daß die Begierde ihr Gut allen anderen entziehen muß, weil eben der Gebrauch im Verbrauch besteht.

Anders im Gebiet des Geistigen. Da wird nicht die Einverleibung und darum die Aufhebung der Eigenart erstrebt, sondern deren dauernde Vergegenwärtigung und Würdigung in Erkenntnis und Liebe, in Nachahmung und Ergründung.

Da ist nicht die substantielle Identität das Ziel der Sehnsucht — was hätte die Erkenntnis und Liebe davon? —, sondern die lebendige Beziehung des Denkenden zum Erkannten, des Tätigen zum Vollkommenen als seinem Gesetz und Lebensinhalt. Die ausdrückliche Aufrechterhaltung der Unterschiede macht Gott als das höchste Gut dem religiösen Streben wertvoll: — als Gesetz



wie als Kraftquell und Lebensinhalt der Seele und ihrer Geistesbetätigung.

Wohl findet eine Zunahme der Gottverähnlichung und Gottesgemeinschaft statt und insofern eine fortgesetzte Aufhebung des Unterschiedes: allein der unendliche Abstand wird dadurch nicht verhüllt. Vielmehr tritt gerade die ursächliche Erhabenheit der Güte, der verpflichtenden Heiligkeit und vergeltenden Gerechtigkeit um so bestimmter hervor, je gottähnlicher und gottvereinter die Seele wird. Die geistige Einigung wahrt den Unterschied und betätigt ihn in lebendiger Wechselbeziehung.

Der Kultus oder äußere Gottesdienst mit seinen Gebeten, Übungen, Opfern und Gelübden hat in der vollkommenen Religion nicht den Zweck, wie die Kritik voraussetzt, Gott für die Ziele der menschlichen Selbstsucht dienstbar oder geneigt zu machen, sondern er ist eine Betätigung und Erfüllung der innerlich begründeten Pflicht, die Vollkommenheit selber als höchstes Lebensziel zu erstreben. Wenn die selige Vollendung in der Lebensgemeinschaft mit Gott besteht, so müßte man diese schon jetzt so gut als möglich einzeln und gemeinschaftlich üben, selbst dann, wenn die sittliche Pflicht nicht dazu aufforderte, Gott die schuldige Ehre anbietend zu erweisen und die Kräfte und Antriebe des höheren Lebens bittend bei ihm zu suchen.

In dem Maße, als die Vollkommenheit, welche der Mensch als sein Bedürfnis und Ziel empfindet, richtig beurteilt und erstrebt wird, wird auch der Kultus zur uneigennützigen Beschäftigung mit Gott um Gottes selber willen, um eben Gott zum geistigen Lebensinhalt zu gewinnen.

### *Widerlegung zu 3.*

Die religiöse Begierde ist in ihrer echten Form nicht eine höhere Art des Eudämonismus und Utilitarismus, nicht die kluge Hinordnung des Glückseligkeitsverlangens, des Strebens nach Besitz und Macht auf das Überzeitliche und Unendliche. Die Gefahr ist groß, daß die Religion zu der höchsten und klügsten Form des Glückseligkeitsverlangens wird; allein ihr eigenes Wesen ist dies nicht. Sie ist vielmehr Aktivität und Produktivität im Dienste des Guten selber: also die positive Überwindung alles quietistischen Eudämonismus und Utilitarismus — auch inbezug auf das Jenseits.

Die religiöse Begierde geht auf die Vollkommenheit als solche und erstrebt die Ehre, eine möglichst würdige Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit zu werden.

Man bestimmt das Sittlich-Gute gern als dasjenige, was der Natur entspreche. Diese Begriffsbestimmung ist mißverständlich. Zunächst weil dann

auch sittlich gut wäre, was jeder tierischen Natur, etwa der Raubtiernatur, entspricht. Sodann weil die Natur vor allem das substantielle Wesen bedeutet und das, was diesem entspricht, um als substantieller Wesensbestandteil aufgenommen oder als Daseinsbedingung verwertet zu werden, irgendwie als untergeordnetes Mittel und Werkzeug dem substantiellen Naturzweck dienstbar gemacht werden muß. Die Formen dafür sind besonders der Genuß und Besitz, die Herrschaft und Macht. Genuß, Macht und Besitz haben dann den Grundzug, daß sie den Zweck der Arbeitstätigkeit darstellen. Mit der Erreichung des Zwecks hören Tätigkeit und Anstrengung auf. Sie haben nur die Bedeutung des Mittels, das zum mühelosen Genuß, zum ruhigen Besitz der dafür gewünschten Güter und Macht führen soll. Die Glückseligkeit, welche den Inbegriff von Genuß, Besitz und Macht bedeutet, hat darum den Charakter untätiger Ruhe, des Schwelgens in den Gütern, die man erreicht hat. Diese Vorstellung entspricht dem Ausdruck, das Gute sei das, was der gegebenen Natur entspreche, nämlich zum Genuß und Besitz.

Sittlich gut, im religiösen Sinne gut ist das, was um seiner eigenen Notwendigkeit willen wert ist, von einem Willen als Lebensinhalt aufgenommen und darum verwirklicht zu werden. Sittlich gut ist, was der geistigen Natur entspricht, nicht weil sie einmal vorhandene, so beschaffene Natur ist, nicht weil sie diese Natur ist, sondern weil sie als geistige Natur die allein geeignete Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit ist, alles dessen, was in sich selber als ideal, als gut erscheint. Das Ideal kann nur im lebendigen Denken und Wollen wirklich sein: darum ist es in sich selber gut und zugleich für die geistige Natur gut.

Das Gute, richtig erfaßt, wie es das eine Notwendige, das Gottesreich des Evangeliums, der gute Geist der religiösen Bitte ist (Luc. 11, 13; Joh. 14, 16), ist in erster Hinsicht ein Prinzip der höchsten und angestrengtesten Betätigung, der tatkräftigen Vervollkommnung im Inneren, der ursächlichen Fruchtbarkeit nach außen, nicht aber ein Gegenstand des mühelosen Genusses, des substantiellen Besitzes, der gesicherten Machtstellung und Glückslage. Die Seligkeit von alledem ist im unmittelbaren Gefolge der Tätigkeit, durch welche allein der vollendete Geist zum lebendigen Gottesträger, zur tatkräftigen Vollzugskraft des Guten geworden ist.

Gerade die höchste Anstrengung der Geisteskräfte ist und bleibt der Endzweck des Strebens, der Quellgrund des ewigen Lebens. Der Vorzug der vollendeten Seligkeit liegt nicht darin,

daß die Tatkraft des Denkens und Wollens entbehrlich geworden ist, sondern daß sie sich ungehemmt entfalten und mit dem Unendlichen beschäftigen kann, ohne den Hauptteil ihrer Kraft zur Entfernung und Überwindung innerer und äußerer Hindernisse verbrauchen zu müssen.

Je reiner und tiefer der Gottesbegriff erfaßt wird, desto mehr dringt die Überzeugung durch, daß Gott nicht zum Gegenstand mechanischer Aneignung, tragen Genusses oder selbstsüchtigen Einzelbesitzes geeignet ist: Gott ist vielmehr die reinste und wesenhafte Tätigkeit, das Urbild des vollkommensten Geisteslebens, und kann infolge hiervon nicht anders als durch unerschöpfliche Tätigkeit des beseligten Geistes dem letzteren zum Quellgrund seligen Genusses werden.

Das Leben, die vollkommene Weisheit, die ewige Güte im Sinne der Heiligkeit, wirken in der Seele, der sie als Lebensinhalt mittelst der Anschauung Gottes zuteil werden, als die seligste, aber zugleich tiefste Aufregung und Betätigung aller Seelenkräfte, die nie zu untätigem Genusse herabsinkt, weil sich ihr unendlicher Reichtum an Inhalt und Kraft niemals erschöpft.

Gott als das höchste Gut und Lebensziel erfaßt und im Sinne der Offenbarung verstanden, entfacht demnach das Glückseligkeitsverlangen im höchsten Maße. Aber es würde dem sittlichen Gottesbegriff nicht genug geschehen, wenn die sittliche Heiligung etwa nur als Mittel zum Zweck betrachtet und geübt würde. Das Verhältnis der sittlichen Vollendung zur Beseligung ist nicht dasjenige von Mittel und Zweck, sondern wie von Grund und Folge, von Wesen und Erscheinung. Das Gefühl (der Seligkeit oder Unseligkeit) ist (insbesondere im Stande der Vergeltung) der lebendige Wertausdruck für die sittliche Beschaffenheit des Geistes. Die Kraftbetätigung des freien Willens ist der Zweck; die Beseligung der entwickelten Tatkraft und Heiligkeit ist der angemessene Daseinszustand. Die Lust ist in der abschließenden Weltordnung mit der Tatkraft verknüpft, nicht mit der Untätigkeit, mit der höchsten geistigen Kraftentwicklung, die sich über die Naturschranken erhebt, um aus innerer Wertschätzung das Wohl des Nächsten und der Gesamtheit zu fördern, nicht aber mit jenen Tätigkeiten, die mehr Nachgiebigkeit und Befriedigung der Naturtriebe sind, oder die darin bestehen, daß nur die eigene Selbstsucht bzw. die eigene Lust durch die Zerstörung, Unterdrückung oder Ausbeutung anderer befriedigt werde.

Gut ist, was die Empfänglichkeit für das Wahre und Vollkommene steigert, was die Tatkraft des geistigen Lebens befruchtet, was den Gemeinsinn befördert. Worin anders als in diesen drei Richtungen könnte sich der Adel des Guten bekunden?

Gott ist für die sittliche Welt ein Prinzip der höchsten Kraftentfaltung durch möglichste Erhebung über die Naturtriebe und Naturschranken, sowie ein Prinzip der Interessengemeinschaft und der wechselseitigen Förderung. Indem die Religion Gott als das höchste und einzig wahre Gut dem Menschen vorstellt, entzündet sie allerdings das strebende Verlangen um so kräftiger, je

begehrtenwerter Gott erscheint: aber sie gibt bei richtiger Auffassung des Gottesbegriffs dem sehnächtigen Streben die Richtung nach oben, wohin nur die geistige Tatkraft der Selbstbestimmung führt, selbst dann, wenn eine besondere Gnade notwendig ist, sowie die Richtung ins Weite und auf die Gesamtheit, wohin der Weg der Nächstenliebe, des Gemeinns und der Aufopferung leitet. Gott wird mehr durch Tatkraft als durch untätige Empfänglichkeit, mehr durch selbstvergessene Aufopferung für den Nächsten als durch kleingläubige, wenn auch vermeintlich fromme Selbstsucht gewonnen. Deum, qui est solus bonus, bonitate suscipimus! Mt. 25; Lc. 16, 1—9.

#### *Widerlegung zu 4.*

Die religiöse Begierde ist nicht die Verewigung und Vergeistigung des Partikularismus und Egoismus, sondern dessen grundsätzliche Überwindung. Die Religion ist die Begierde nach dem Reiche Gottes, nach dem »Gott alles in allem«, nach der Gemeinschaft aller Heiligen in Gott und dem vollkommenen Geistesleben.

Wahr ist, daß der Egoismus der Gemeinschaften oder der Partikularismus jeglicher Art ebenso gemein ist wie die einzelpersönliche Selbstsucht. Keine Gemeinschaft hat im tiefsten Grunde ein höheres Recht als die Persönlichkeit.

Über den unsittlichen Charakter des korporativen Partikularismus vermögen keine Anstrengungen hinwegzutauschen, ebensowenig wie irgendwelche Gelehrsamkeit über den Mangel einer eigentlichen Erklärung, wie irgendwelcher Kulturfortschritt, wie irgendwelche optimistische, pessimistische, agnostische Reflexionen den denkenden Menschen darüber hinwegzutauschen vermögen, daß wir nach Wahrheit und nach dem wahren Daseinszweck verlangen. Alles Einzelwissen vermag den Mangel der erklärenden Wahrheit nicht zu ersetzen; dem Geiste, der einen in sich wertvollen Lebenszweck sucht, darf man nicht mit der Zumutung kommen, die Steigerung des äußeren Komforts und der Kulturverhältnisse als Ersatz dafür anzunehmen. Ebensowenig geht es an, sich und anderen einzureden, der Partikularismus der großen Gemeinschaften, welcher Art sie auch seien, könne als Engel des Lichtes gelten, nachdem man den Partikularismus der einzelnen sowie der Nationen und Stände als Satan, als den Dämon des Egoismus und der Selbstsucht erkannt und gebrandmarkt hat.

Bonum est diffusivum sui, nicht durch naturhafte Emanation, sondern durch freie Selbstbestimmung, durch zielbewußte sittliche und religiöse Tätigkeit. Wie die Weltschöpfung die freie Tat der unendlichen Güte ist, so ist die pantheistische Entwicklung des Urgrundes eine naturhafte Notwendigkeit, kein Tun, sondern ein Werden, höchstens ein naturhaftes Wirken, kein selbstbestimmtes Wollen, sondern ein notwendiges Müssen.



Der finis qui des religiösen Verlangens ist die Vollkommenheit selber als Gottverähnlichung und Gottvereinigung. Der finis cui des religiösen Strebens ist die Gesamtheit; das Ursprungszeichen der religiösen Begierde, daß sie dem vernünftigsittlichen Geiste entstammt, ist der Universalismus.

Gerade in dieser Hinsicht ist zu unterscheiden zwischen Religionssystem und Religionsauffassung. Die Selbstsucht, der eigentliche Satan und widergöttliche Weltgeist, findet auch an dem Universalismus der Religionssysteme kein Hindernis, um seine Auffassung durchzuführen. Alles weiß dieser Geist als Material für den Triumph der Selbstsucht, für den Egoismus der Hohen und den Partikularismus der Massen zu verwerten.

Die christliche Offenbarung hat den Wert der Persönlichkeit als solcher, die unendliche Würde und Bestimmung der Einzelseele, die Bedeutungslosigkeit aller äußeren Unterschiede, die Allgemeinheit des Erlösungs- und Heilswillens als frohe Botschaft des allumfassenden Gottesreiches verkündigt. Jede Seele ist berufen, zum Tempel des Hl. Geistes geweiht zu werden und damit die göttliche Bürgschaft der ewigen Vollendung zu empfangen.

Gott, der kein Ansehen der Person kennt, hat sich im Neuen Testament wie als Vater und Heiland, so als den Parakleten geoffenbart, als den Sachwalter seiner Geschöpfe, als den Schutzherrn der Einzelpersonlichkeit als solcher gegenüber allem korporativen Partikularismus.

Darauf gründet sich die göttliche Tugend der Hoffnung und der Universalismus des Gottesreiches. Sap. 11, 25—27; Jonas 4; Rom. 5; 8 11; Act. 10, 11.

A. Die echte Religion hat das religiöse Gut immer für die Gesamtheit erstrebt und den Universalismus vertreten. Es ist darum ein Unrecht, die Religion als eine Ausgeburt des partikularistischen Eigennutzes zu bezeichnen. Die Rücksicht auf die Gesamtheit war im Anfang nur möglich im Sinne des Gemeinwohles: der Gesichtskreis war noch zu beschränkt. Der Kultus der ältesten Zeit ist nun durchgehends eine Gemeinschaftsfeier und Pflege des Gemeinsinnes, des Pflichtbewußtseins für die Stammes- und Staatsgemeinschaft. Der Egoismus der einzelnen fand in der Religion keine Stütze, nicht einmal eine Zuflucht. Denn die Götter galten als die Vertreter und Schutzmächte der allgemeinen Angelegenheiten der Gesamtheit. Nur insofern der einzelne mit seinen Interessen und Anliegen ein Bestandteil des Volksganzen war, durfte er auf die Erhörung seiner Gebete und Opfer bei den Göttern hoffen.

B. Der Unterschied zwischen dem Geister- und Götterglauben ist auf allen Religionsstufen wesentlich. Die Götter galten stets als überlegene Mächte, als die Vertreter und Schützer der allgemeinen Gesetze und Güter, als Hüter des Rechtes und der Ordnung, als die Bürgen des gesicherten Fortbestandes der gemeinsamen Lebensbedingungen. Gewiß hat der niedere Eigennutz im Verein mit dem Aberglauben sich allzeit bemüht, sie zu Werkzeugen menschlicher Interessen herabzuwürdigen: allein ihr Wesen widerstrebte dem ebenso

beharrlich und dient so zum Beweis, daß der Gottheitsbegriff nicht ein Gebilde der eigennützigen Begierde ist. Auch der Geisterglaube ist es nicht, obgleich die Geister (der Toten und der Natur) eher dazu geeignet waren; denn sie waren dem Menschen nicht wesentlich überlegen, weder an Hoheit noch an Sittlichkeit; sie waren nicht der Ausdruck allgemeiner Notwendigkeiten und Gesetze, sondern der Laune und Willkür, der Beeinflussung durch Lob und Tadel, durch Geschenke und Drohungen zugänglich, reich an Bedürfnissen und Abhängigkeit. Die Religionsentwicklung kennt freilich die mannigfaltigsten Versuche, die Gottheit unter den Zwang des religiösen Kultus zu beugen: allein das sind einseitige Bestrebungen späterer Reflexion und weit entfernt von der Unmittelbarkeit des ursprünglichen Denkens.

Die Geisterwelt galt als zugänglich für die Ansprüche des privaten Eigennutzes; darum konnte ihre Verehrung und Hilfe dem Gemeinwohl gefährlich werden; deshalb wurde deren Kultus unter die öffentliche Aufsicht gestellt und nur so weit erlaubt, als es mit dem Gemeinwohl verträglich erschien. Die private Gewinnung der Geisterhilfe war als Zauberei und Magie überall streng verboten, obgleich sie der Sache nach von dem gesetzlichen Auguren- und Auspizienwesen nicht wesentlich verschieden war.

Die Religion war es also, welche die Menschheit stufenweise zur Überwindung der partikularistischen Selbstsucht heranzog und den Ehrgeiz des Menschen darauf hinlenkte, in stets höherer Auffassung des Lebenszweckes seine Bedeutung darin zu sehen, daß er mit seiner Persönlichkeit die allgemeinen Güter und Ziele fördere.

C. In Griechenland empfand man den Widerspruch zwischen dem überlieferten Glauben und dem Ideal einer sittlichen Weltregierung in voller Schärfe: Philosophen und Dichter gaben dieser Schwierigkeit ernsten Ausdruck. Allein trotz allem, was die Mythologie von der grausamen Feindschaft der Gottheiten gegen hervorragende Menschen, wie Herakles und Ödipus, berichtete, trotz allem, was die eigene Erfahrung von der Verstrickung des einzelnen in Schuld und Verderben bestätigend hinzufügte: der Glaube sollte dadurch nicht in Frage gestellt werden, daß die Götter im allgemeinen eben doch der Hort des Rechtes und die Schutzmacht der Wohlfahrt, die wohlwollenden Lenker der Menschheit seien. Was immer sie gegen einzelne aus unerklärlicher Feindschaft getan haben mochten, sie mußten doch immer als die gnädige Vorsehung gelten, die segnend über der Erdenwelt waltete.

D. Die Erforschung der semitischen Religionsentwicklung führte zu dem Ergebnis, daß im Kultus und Opferwesen der Urzeit nichts anderes wirksam war als das Gemeinschaftsgefühl des Stammes unter sich und mit seinem göttlichen Ursprung und Stammvater. Das göttliche Leben, welches sich im Stamme fortpflanzte und das in der Natur wirksam war, besonders in dem, was als Lebensbedingung und Lebensnahrung diente, mußte immer wieder durch Akte der Gemeinschaft erneuert werden. Das war der Sinn der Opfermahle und der Tieropfer. Nur zu diesem Zweck war das Schlachten der Haustiere, das Vergießen des Blutes ursprünglich erlaubt. Es war ja ein Eingriff in das göttliche Leben selber; aber die Notwendigkeit zwang dazu,

um dasselbe im eigenen Geschlechte zu erneuern oder nach Störungen durch Schuld und Vergehen wiederherzustellen. Vgl. Smith Rob., *Semit. Religion*, 1899, 297 sq., 303—306 sq.

Die Anschauung, im Opfer der Gottheit einen Tribut oder ein Geschenk darzubringen, um sie zu begütigen oder günstig zu stimmen, ist für die Urzeit unwahrscheinlich, ebenso die Meinung, dadurch eine Verzichtleistung zu vollziehen, welche als freiwilliger Strafersatz zur Sühne gelten könnte. Das Opfer konnte nicht als Eigentumsübertragung gelten, weil es älter ist als der Eigentumsbegriff.

Ferner war der Gedanke der ältesten semitischen Opferfeier fremd, die Gottheit habe ein Wohlgefallen an der Zerstörung des geschöpflichen Lebens, an Blut und Schmerz, sie werde darum durch die freiwillige Übernahme von Schmerz und Entbehrung beschwichtigt. Gott selber hat ja das Blut zum Kultusgebrauch gegeben, weil im Blut die Seele ist. Lev. 17, 11. Darum ist die Blutsgemeinschaft eine Erneuerung und Förderung des Lebens.

Es war wohl der Kulturfortschritt, der zur Verdunklung der ursprünglichen Opferidee mitwirkte und das Opfer zu einem Tribut an die Gottheit oder gar zu einem Genußmittel derselben herabstimmte. Allein eine Materialisierung und Entgeistigung war es im Vergleich zu der ursprünglichen Gemeinschaftsfeier mit der Stammesgottheit doch — trotz der rohen Formen.

Der Opferkultus stammt also nicht aus eigennützigen Begierden und auch nicht aus solchen Vorstellungen von der Gottheit, wonach sie der menschlichen Opfergaben bedürftig erschien und sich demzufolge in ihrem eigenen Interesse der menschlichen Selbstsucht willfährig zeigen mußte. Vielmehr lag dem rohen Opfermahl der ältesten Religionsperiode die Idee zugrunde, daß die Gottheit selber die Lebensnahrung des Menschen sei und sich ihm mit mütterlicher Hingebung und Aufopferung als Lebensnahrung darbierte. Die Ursache wirkt, indem sie in ihre Wirkung eingeht: sie ist Mutter und Ernährerin der Wesen, nimmt sie aber auch wieder im Tode in ihren Schoß zurück. Das ist die Idee, welche dem uralten Kultus der großen Muttergöttheiten, der naturalistisch und materiell aufgefaßten Weltursache innewohnt. Es bedarf also des Umweges durch den mythologischen Totemismus nicht (der den göttlichen Stammvater in einer Tierart verkörpert sieht), um die Opferidee der ältesten Zeit zu erklären.

E. Das Postulat der Gegenwart Gottes an einem dem Menschen zugänglichen Orte ist wesentlich verschieden zu beurteilen, jenachdem es von der unbedingt und widerstandslos herrschenden Begierde beseelt ist, die sich blind auswirkt, oder von der Einsicht, daß der ewige Lebensgrund der Geschöpfe und des menschlichen Geistes allgegenwärtig, in besonderen Sinnbildern für die menschliche Vorstellung besonders gegenwärtig und dem Ausdruck des menschlichen Gemeinschaftsbedürfnisses zugänglich sei.

Die Begierde, welche dem in der Natur gegebenen Drange ohne Selbstmacht, weil ohne Selbstbestimmung aus erkannten Gründen folgt, gehört zur Naturursächlichkeit und ist ebensowenig wie diese oder irgend etwas anderes, was in erster Linie gegebene Tatsache ist, zur hinreichenden Erklärung und

zur sachlichen Rechtfertigung ihres Strebens befähigt. Das kann nur die ihrer Gründe bewußte Selbstbestimmung. Die Annahme der göttlichen Gegenwart an bestimmten Orten, welche dem Kultus zugrunde liegt, ist willkürlich, wenn sie eine Autosuggestion der religiösen Begierde ist; hingegen vernünftig, wenn sie eine Folgerung aus der ursächlichen Bedeutung der Gottheit sowie aus ihrer Beziehung zum Menschen und aus anderen Erwägungen allgemeiner oder besonderer Art ist.

Bei dem Glauben an die göttliche Gegenwart in einem Altarsteine, Baum, Quell kann das Naturding für die religiöse Vorstellung in der Gottheit untergehen, natürlich nicht theoretisch, sondern nur praktisch: das ist Aberglaube. Anders, wenn die Gegenwart der Gottheit nicht naturalistisch, sondern teleologisch gedacht wird, d. h. genau bestimmt durch den Zweck, der ursprünglich (bei der Einsetzung) dafür maßgebend war.

Soweit diese Unterscheidung gemacht wird, ist der Glaube an die göttliche Gegenwart in irgend einem Geschöpf oder Kultusgegenstand verständig. Dies ist ursprünglich immer der Fall: erst im Verfall wird das Kultusobjekt zum Ausgangspunkt ontologischer Folgerungen, welche in irgend einer Form mit der metaphysischen Vergottung desselben enden. Der Stein, den Jakob salbte, war für ihn kein göttlicher Stein im metaphysischen Sinne, sondern nur kultisch oder teleologisch als Zeichen und Sinnbild der göttlichen Gegenwart, und zwar wegen einer dort empfungenen Einwirkung.

F. Die Kritik der Religion geht von dem Gedanken aus, der Mensch sei zu feige und schwach, zu weichlich und zärtlich gegen sich selbst, zu unfähig, sich selber wehe zu tun: darum füge er sich nicht gleichmütig in das Todesschicksal, sondern schaffe sich einen Erlöser von Tod und Übel. Der Mensch suche in der Religion seine Zuflucht, um nicht den Gedanken ausdenken zu müssen: Auch mein eigenes Ich wird dem Gesetz des Vergehens anheimfallen, obgleich es sich als Mittelpunkt und Maßstab der ganzen Welt vorkommt, obgleich es sich mit seinen Idealen über die gesamte Wirklichkeit erhaben dünkt.

Diese Voraussetzung wird durch die Geschichte der Religionen als falsch erwiesen. Der Glaube an die Gottheit als die alles verzehrende Macht, die alles mit der Todesbrühe übergießt und sich zum Opfer weihet, der Glaube an einen Moloch und Schiwa neben Baal und Vischnu waren in den verschiedensten Formen fast in allen Religionen verbreitet, sanft der Neigung zu den grausamen Kulte, welche die Notwendigkeit versinnbildeten, daß alles Menschliche, auch Leben und Unschuld, das eigene Blut und die eigene Ehre, auf dem Altar oder im Tempel der herzlosen Naturnotwendigkeit zum Opfer fallen müsse.

Der Kultus der Selbstverstümmelung und Selbstzerfleischung, der Kultus der Menschenopfer, der Erstgeburtsoffer, der Keuschheitsopfer, der Grausamkeit überhaupt, ist ein Beweis dafür, daß die Menschheit sich stark genug fühlte, um mit Bewußtsein und Begeisterung eine Beute der Todesgottheit zu sein, welche nicht bloß das Leben, sondern auch Ehre und Tugend, Liebe und Wahrheit, kurz alle Ideale des Herzens und des Geistes rücksichtslos



zertritt. Dem Kultus des tragischen Gedankens mit seiner Vergöttlichung von Tod und Hölle, von Schmerz und Haß hat die Menschheit nicht mit zu wenig, sondern mit allzu vielen Opfern rasender Tatkraft und entsetzlicher Selbstzerfleischung gedient. Ein großer Teil des Heidentums und vieler Entartungsformen der Religion überhaupt ist nichts anderes als der Kultus der resignierten Verzweiflung, mit der die Völker das Gesetz der Vernichtung als die höchste Weltmacht verehrten: Ave Moloch, morituri te salutant!

Indes, so groß die geistige Kraft ist, welche die Verzweiflung und der Gottesbegriff des Tragischen im langen Lauf der Weltgeschichte entwickelt haben, die Tatkraft, welche der christliche Gottesbegriff der Hoffnung und der Verpflichtung zur höchsten Vollkommenheit herausgefordert und entwickelt hat, ist ebensoviel größer, als das Leben mehr Kraft und Ursächlichkeit in Anspruch nimmt wie der Tod, ebensoviel größer, als die Überwindung aller Schicksalsschläge und Übel in ganz anderem Sinne eine Geistestat ist als der Selbstmord oder die endgültige Verzichtleistung auf die Überwindung des Bösen.

Hieraus ergibt sich, daß die Kritik, welche den geistigen und göttlichen Ursprung der Religion im idealen Sinne bestreitet und auf irgendwelche menschliche Schwäche zurückführt, nicht bloß unhaltbar ist, sondern auch in der Fragestellung von ganz falschen Gesichtspunkten ausging und die tatsächliche Art des Menschenwesens, wie es sich religionsgeschichtlich entwickelt hat, gar nicht zu würdigen weiß. Der Mensch läßt sich nicht aus der Begriffsschablone eines Naturwesens heraus verstehen: die ganze Kulturgeschichte sträubt sich dagegen.

Die Kulturgeschichte ist der tatsächliche Beweis dagegen, daß die Menschheit von dem instinktiven Verlangen nach Befriedigung ihres Glückseligkeitsbedürfnisses nach Art eines Naturdranges besessen sei. Nicht alle Religionen haben die Aszese gebilligt und gepflegt; der persische Mazdeismus hat sie aus höheren Gründen verworfen. Aber alle Religionen haben grundsätzlich zum Ideal der Selbstüberwindung Stellung genommen, und die meisten haben ihren Anhängern eine schwere Last von Übungen aufgebürdet, auch die Negerreligionen. Der Aufwand von asketischer Kraft war meist größer als der in Aussicht stehende Vorteil. Die Religion hat gerade die Unfähigkeit, seine Begierde nach Befriedigung zu überwinden, für eine Schwäche gehalten und als Sentimentalität gebrandmarkt.

Die religiöse Sinnesweise ist grundsätzlich am weitesten von sentimentaler Rücksicht auf die Befriedigung des menschlichen Verlangens entfernt. Sie wäre es wohl nicht, wenn die Religion das Erzeugnis des einzelnen wäre. Dann käme das Ich als Selbstzweck stärker zur Geltung. Die Religion, welche von der

Gesellschaft dem einzelnen auferlegt wird, liebt es, dem Ich-Kultus sehr schroff entgegenzutreten. Man denke nur an die Ausgestaltung des Höllenglaubens in den theistischen wie pantheistischen Religionen.

Wenn die Energie inbetracht kommt, welche die religiöse Menschheit dem Naturverlangen gegenüber betätigt hat, so ist es nicht das Maß des Wieviel, das zu gering befunden werden dürfte, sondern die Richtung, in der die Tat- und Opferkraft vergeudet wurde.

Das Ideal der absoluten Selbstverleugnung durch Unterdrückung des Persönlichkeitswillens praktisch als Lebensaufgabe hinstellen, ist in der Philosophie ein seltener Heroismus. Wenn und soweit es geschah, nahmen die betreffenden Philosophenschulen sofort den Charakter von religiösen Ordensgesellschaften an, wie die Pythagoreer, oder von Religionsphilosophen, wie die Stoiker und Cyniker. Hingegen hat die Religion sowohl in Mysteriengenossenschaften wie in großen Weltreligionen (im Brahmanismus und Buddhismus sowie deren verschiedenen Sekten) das Ideal der vollen Überwindung des Persönlichkeitswillens und des Begehrens überhaupt zur Lebensaufgabe gemacht.

#### Das religiöse Ideal des Guten.

Das Ideal des Guten vereinigt drei Vorzüge: die Empfänglichkeit und Hingebung an einen hinreichenden Lebens- und Wesensinhalt; die Kraft der Selbstbestimmung und Selbstbetätigung; den Gemeinsinn im Gegensatz zu dem Sonderstreben und Eigennutz.

Nicht nur der Eigennutz der einzelnen steht im Widerspruch mit dem Guten; auch der Eigennutz der Gemeinschaften, wenn sie das Recht der Persönlichkeit etwa dem Staatswohl zuliebe beeinträchtigen. Die Vollendung des einzelnen erfolgt im Ganzen und die Förderung der Gesamtheit ist durch die Entwicklung aller einzelnen zu erzielen. Beim Objekt, Akt und Subjekt des Strebens ist zu unterscheiden: das Was, das Wie, das Für wen?

Das Gute bedeutet also Fülle, Kraft und Gemeinsinn; es steht im Gegensatz zum Mangel, zur Unfähigkeit und zur Selbstsucht.

Weil es drei Vorzüge sind, in denen sich das Gute entfaltet, entsteht die Versuchung, aus einseitiger Wertschätzung des einen Vorzugs die anderen Vorzüge und deren innere Vorbedingungen gering zu schätzen. Die Anlage für das Unendliche, die Allwahrheit und Vollkommenheit bewirkt naturgemäß das Gefühl des Entbehrens, der Abhängigkeit von diesem Gute und die Begierde nach demselben. Vom Standpunkt der selbstbegründeten und darum selbstgenügenden Vollkommenheit erscheint nun all dieses als ein Mangel, insbesondere wenn die Begierde des Geistes ebenso eigennützig gedacht wird, wie es die sinnliche Begierde sein muß, welche im Kreislauf des Stoffs immerfort noch neuen Stoff zur eigenen Wesensbildung aufnehmen und verbrauchen muß.

Ähnliches gilt von der sinnlichen Lust, welche die Sättigung begleitet: sie ist naturgemäß mit dem Charakter weichlicher Abspannung ausgestattet. Und doch ist die Begierde wie die Ehrfurcht der Seele gegenüber dem höchsten Gut nicht die Folge und Lebensäußerung ihrer Schwäche, Abhängigkeit und Beschränktheit, sondern gerade ihrer Kraft, Unvergänglichkeit und Erhabenheit über den Zwang der natürlichen Selbstsucht.

Die Religion ist in der That der kraftvolle Ausdruck des menschlichen Begehrens, und zwar des Verlangens nach dem Guten überhaupt. Der religiöse Gottesbeweis ist die Ausführung dieses Gedankens. Der Wille des Menschen begehrt nach dem Guten und Vollkommenen selber und liefert damit den Beweis, daß ein wesenhaftes Gut besteht, welches die Erfüllung der geistigen Wesensanlage, die Kraftquelle der geistigen Selbstbestimmung und unerschöpflicher Lebensbetätigung, die Versöhnung der Gegensätze ist.

Man muß zwischen Begierde und Begierde, zwischen Gut und Gut wohl unterscheiden. Die Begierde des Naturwesens und der natürlichen Selbstsucht ist nicht von derselben Art wie der Wille, dessen Liebe und Verlangen die Vollkommenheit selber ist. Das naturhafte Begehren geht auf Güter, um sie als Mittel für den eigenen Wesensaufbau und Lebensbetrieb zu verbrauchen; der sittlich-religiöse Wille geht auf das Gute um des Guten selber willen, um es in dem eigenen Innern zu hegen, um ihm in unerschöpflicher Tatkraft gerecht zu werden, um es zum Gemeingut aller, zum Herrn und Vollender der Gesamtheit, zur Überzeugung und Liebe aller Seelen, zum Lebensgrund und Endzweck der Welt zu machen.

Was dort der Begierde zur Befriedigung ihrer Selbstsucht dient, wird hier zum beherrschenden Endzweck des Willens, zum

Gott, dem sich das ganze Wesen mit aller Innigkeit und Tatkraft in anbetender Liebe weiht.

Maßstab des Guten ist nicht die Übereinstimmung mit der subjektiven Natur, sondern die in sich selber erfaßte und gewürdigte Vollkommenheit der Sache, welche als erstrebenswerter Zweck aufgestellt wird. Sobald ein Wesen die Fähigkeit hat, das, was in sich selber vollkommen und begehrenswert ist, zu erfassen, ist es selber dafür angelegt. Das objektiv Gute ist deshalb für den Geist das zugleich subjektiv Angemessene. Das ist der Vorzug des Geistes.

Allein die objektive Güte bleibt darum doch der Maßstab dessen, was zu erstreben sei und was nicht. Das ist der Wahrheitskern in der Wunschtheorie; der religiöse Gottesbeweis ist die wissenschaftliche Durchführung dieses Grundgedankens.

## § 7. Das Gefühl für das Unendliche als die Quelle der Religion.

### 1. Darlegung der Gefühlstheorie.

Die seither vorgeführten Theorien über den Ursprung der Religion kommen darin überein, daß sie dieselbe als eine naturhafte Schwäche auffassen, als ein mehr oder weniger krankhaftes Erzeugnis der noch ungebildeten Vorstellungs- und Urteilkraft, der von Furcht und Begierde bedrängten Seele, kurz als eine pathologische Begleiterscheinung des Kindheitsalters der Menschheit, die ihre psychologische Begründung in dem Grade verliere, als die geistige Unreife durch die Ausbildung der selbstbewußten Denk- und Willenskraft überwunden werde.

In dem Maße, als dem Geiste das klare Tageslicht des selbstbewußten Denkens und Wollens aufging, begannen auch die Traumgestalten der religiösen Vorstellungswelt sich in der Helle des Wissens aufzulösen: das ist ihr Grundgedanke.

Anders die Gefühlstheorie. Ihre Auffassung geht dahin, in der Religion zwar nicht die höchste und weitgespannteste, vollständig und tiefgründig aufgenommene Betätigung der vernünftigt-sittlichen Geistesanlage zu sehen, wohl aber einen notwendigen und unentbehrlichen Ersatz für die Mängel und Schranken, welche unserem vernünftigen Erkennen immer eigen bleiben und niemals



mittelst unserer Geisteskraft überwunden werden können. Ähnliches gelte von den Kräften des Willens und der tatsächlichen Wirklichkeit: die dort vorhandenen Übel und Widersprüche finden ihre Lösung und Überwindung im Heiligtume des religiösen Gemütes.

Das Gefühl, in dem die Seele unmittelbar des Einen und Ewigen, des Unendlichen und Vollkommenen, des über alle Widersprüche und Übel triumphierenden Guten inne und gewiß wird, erscheint als etwas, was jenseits der Erkenntnis- und Willenstätigkeit liegt, als eine in gewissem Sinne übervernünftige und übersittliche Aneignung des höchsten Ideals, was von keiner Wissenschaft erreicht und auch nicht gefährdet werden kann, was ebenso von keinem sittlichen Gesetz gefordert, von keinem sittlichen Verdienst gefördert werden kann. Die unmittelbare Einigung mit dem Unendlichen, im Gefühl der Gottinnigkeit und Heilsgewißheit vollzogen, sei Quell und Inbegriff aller Religion, erhaben über die Kategorien der Wahrheit und Sittlichkeit, deren sich das wissenschaftliche Denken und das gesetzbeherrschte Wollen in mühesamen Einzelversuchen zu bemächtigen strebt.

Die Religion sei die Selbsthilfe des Menschen gegenüber der Übergewalt des Schicksals und der gemeinen Wirklichkeit; sie sei die Erhebung der Seele zum Unendlichen, nicht vermittelt einer vernünftigen Schlußfolgerung und auf Grund logischer Notwendigkeit, sondern mit ursprünglicher und selbständiger Tatkraft des Geistes, um sich in seiner geistigen Würde und Aufgabe der Welt und ihrer mechanischen Notwendigkeit, kurz dem starren Determinismus gegenüber behaupten zu können. Was die Vernunft nicht vermag, muß die Seele selber tun: aus dieser unmittelbar empfundenen, praktischen oder mystischen Notwendigkeit des Unendlichen entsteht die Religion.

Die Religion sei die Befriedigung des transzendentalen Gefühls oder des Bedürfnisses für das Unendliche durch die Hingabe an Gott im Glauben, Hoffen und Lieben: *sensus numinis*, der Sinn für das Übersinnliche.

Die Religion ist hiernach keine Betätigung der vernünftigen Denkkraft und des in ihr gründenden sittlichen Willens, sondern eine ganz ursprüngliche und unmittelbare Geistesbetätigung in Hinsicht auf Gott, das Unendliche und Ewige.

Niemals werde der Geist mittelst seiner vernünftigen Erkenntniskraft über die Schranken des Endlichen hinauskommen: darum sei die Religion wohl ein Ersatz, der in die Lücken und Mängel der Vernunftkenntnis eintritt, aber nicht etwa ein vorläufiger und vorübergehender, sondern ein endgültiger Ersatz.

Die Religion als der im Gemüt unmittelbar vollzogene Anschluß an das Unendliche ist ein Gedanke, den die (protestantische) Theologie und Philosophie in der mannigfaltigsten Weise entwickelt hat.

Dabei geht die Philosophie mehr von den allgemein empfundenen Rätseln und Übeln der widerspruchsvollen Wirklichkeit aus, welche den Stoff der Theodizee ausmachen, die Theologie mehr von den biblischen Gedanken über Ursprung und Entwicklung von Sünde und Tod, über die Vorbereitung und Erfüllung des Heils in Jesus Christus.

Der wichtigste Unterschied liegt indes darin: Das religiöse Gefühl wird einerseits mehr als Innewerden des Unendlichen gefaßt, als transzendente Gefühlserkenntnis, als transzendentes Gefühl für den Weltgrund und das Allwesen, also als eine höhere und unmittelbare Art von Erkenntnis, welche freilich der Bestimmtheit und Klarheit des wissenschaftlichen Erkennens entbehre; anderseits mehr als Aneignung der Erlösung und Vollendung, als innere Erhebung über Sünde und Tod, über alle Übel und Widersprüche des Daseins. Dann erscheint das religiöse Gefühl mehr als eine Art Überwille, als Gnadenkraft, als Heilsglaube, als Rechtfertigung und Heiligung, die in einer höheren Ordnung erfolgt als diejenige, in der das Gesetz und das Verdienst der Sittlichkeit, die Vielzahl der sittlichen Werke und Tugenden, sowie die Schwankungen des sittlichen Lebens gefunden werden.

Es liegt nahe, daß die Philosophie (seit Jakobi, Herder, Hamann) mehr das transzendente Gefühl für ein einheitliches und harmonisches Weltverständnis, für eine versöhnende Welterklärung hervorhebt, die praktisch und biblisch bestimmte Theologie hingegen mehr den transzendentalen Gefühlswillen, die Sündenvergebung und den Gewissensfrieden, die Rechtfertigung und Gotteskindschaft zum tröstlichen Inhalte hat.

Transzendental (theologisch = übernatürlich) ist das religiöse Gefühl in beider Hinsicht, weil es nicht aus der Kraft der natür-

lichen Geistesanlage und Weltordnung stammt, und weil es sich über die Schranken erhebt, welche dem logischen Denken und Erkennen gesetzt sind, sowie über die Übel und Widersprüche, für welche es in der gemeinen Wirklichkeit keine genügenden Heilmittel und Kräfte der Überwindung gibt. In erster Hinsicht erscheint das religiöse Gefühl als transzendente Gefühlserkenntnis, in letzterer als transzendentaler Gefühlswille. Wozu Vernunft und Freiheit nicht ausreichen, wohin das Gesetz des logischen Denkens und des sittlichen Wollens nicht führen können, das wird im religiösen Gefühle dem Menschen unmittelbar und aus Gnade zuteil: Lösung und Erlösung im Unendlichen und Ewigen.

Was Vernunft und sittliche Gesetzeserfüllung nicht leisten können, wozu Erkenntnis und Wille mit ihrer gesetzmäßigen Arbeit unermügend sind und bleiben, das gewinnt die Menschheit im religiösen Gefühle unmittelbar: den Frieden des Glaubens und des Gewissens, die Erhebung über Widerspruch und Übel, über die Dunkel und über die Leiden der Endlichkeit und Tatsächlichkeit, das übernatürliche Licht einer transzendentalen Lösung der Welträtsel, die übernatürliche Kraft einer transzendentalen Erlösung von den weltbeherrschenden Übeln, von Sünde und Tod.

Das Gefühl als die Urkraft und den eigentlichen Quellgrund der Religion anzunehmen, wird, wie es scheint, durch gewichtige Gründe nahegelegt, deren Beweiskraft aus der energischen Zustimmung und der weiten Verbreitung der Gefühlstheorie an Wahrscheinlichkeit gewinnen könnte.

Die Gründe treten bereits in den Sätzen hervor, in denen die Gefühlstheorie mehr und mehr ausgesprochen wurde, seit der Protestantismus sich nach der dogmatisierenden Reaktion des 17. Jahrhunderts auf sein eigentliches Grundwesen besann. »Lehrmeinungen trennen und erbittern, Religion vereint, Religion ist Sache des Gemüts, des inneren Bewußtseins.« Herder. — Lessing im Kampf gegen Goetze und die Orthodoxie: »Die Wahrheit des Christentums wolle mehr empfunden als anerkannt, mehr gefühlt als eingesehen werden.«

Dazu schien der Gedanke zu stimmen, das Christentum sei die Religion der Liebe, also der Gefühlsgemeinschaft mit Gott, der ja auch die Welt aus Liebe geschaffen habe und darum durch die Liebe mit dem Geschöpf verbunden sei. Religion ist aber die Verbindung des Geschöpfes mit Gott. Das Gefühl der Hingabe und der Versenkung in Gott sei Ursprung und Wesen der Religion: Dogma und Kultus seien nur wertvoll, insofern sie zur Stärkung des religiösen Grundgefühls beitragen.

Mit dem Gefühle werden wir (nach Ulrici) des Unendlichen und des Daseins Gottes inne. — Das Organ der Religion ist nicht der Verstand, der ungläubig und freigeistig macht, sondern das Gefühl und die von Gefühlsantrieben beflügelte Phantasie. Lipsius.

Jakobi wies der Kantschen Kritik gegenüber auf das Gefühl als die wahre Quelle der höheren Erkenntnis hin. Das Gefühl sei der Sinn für das Übersinnliche, die unmittelbare Vernunftanschauung; es liefere dem Verstande den Stoff, um ihn zur Idee zu verarbeiten. Der Verstand aus sich allein mache heidnisch, das Gemüt christlich; Gefühl (oder Vernunft) und Verstand, Glaube und Wissenschaft stehen in feindseligem Gegensatz.

Man kann Gott (und Christus) nur finden, indem man ihn in sich selber empfindet. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit haben eine theoretische und objektive Gewißheit: aber nicht durch Erkenntnis, sondern durch das unabweisbare Gefühlsbedürfnis seines eigenen Herzens.

Schleiermacher eröffnete durch die Geltendmachung der Gefühlstheorie den Jungbrunnen für die im Orthodoxismus verknöcherte, vom Kritizismus zersetzte Theologie. Religion sei unmittelbares, durch keine Vorstellung getrübtcs Abhängigkeitsgefühl vom Urgrund und Allwesen; Sinn und Geschmack für das Unendliche, Hingabe an das All. Die Glaubenssätze sind hiernach die Auswirkungen frommer Gemütseregungen und mit diesen in stetem Fluß begriffen.

Der Gottes- und Unsterblichkeitsglaube sei nichts anderes als in Begriff und Wort ausgesprochen das ahnungsvolle Gefühl des innersten Zusammenhangs zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen, dem Endlichen und Unendlichen.

Der innerste Grundtrieb der Seele sei das Gefühl für das Unendliche. Das Gefühl sei die unmittelbarste Form des Innewerdens; das religiöse Gefühl sei das beseligende, tröstliche und erhebende Innewerden des Unendlichen und Ewigen in der Tiefe des Gemütes. In der Pflege dieses Gefühls liege Aufgabe und Wert der Religion.

Das Gefühl sei die Indifferenz von Erkennen und Wollen, der Übergang vom Denken zum Streben; die Einheit des gegensatzlosen Wesens, die Einheit des Idealen und Realen werde im Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtsein ergriffen.

Darum ist die Pflege der Kunst und des Sinnbildes im engsten Bunde mit der Religion: denn beide sprechen die halbdunkle, aber wirkungsvolle Sprache des Gefühls.

So bringt die Philosophie der Gegenwart den Grundgedanken der Reformation zum Ausdruck und lehnt die Begründung der Religion in nachweisbaren Erkenntnissen der Vernunft und Erfahrung ab. Der Gefühlsglaube allein sei die Quelle der religiösen Überzeugung: das innere Erlebnis, die persönliche Empfindung, die sich keinem anderen mitteilen läßt. Das religiöse Verhältnis sei infolgedessen nach protestantischer Auffassung etwas rein Persönliches und Unteilbares, aller Berechnung von Mehr und Weniger, von Verdienstzuwachs und Werkheiligkeit entzogen.



(Trotz alledem fordert Volkelt von der Religion die Bereitwilligkeit, die Korrektur der Philosophie anzunehmen.) — Max Müller meint im Grunde dasselbe mit dem *Sensus Numinis*, Gideon Spicker mit dem transzendentalen Gefühl, dem Sinn für das Unendliche.

Der theologische Ausdruck der Gefühlstheorie lautet: Wesen und Aufgabe der Religion ist die unmittelbare Heilsgewißheit, welche das innere Erlebnis mit sich bringt, die vertrauensvolle Hingabe an Gottes Gnade in Jesus mit dem Trost der Sündenvergebung und Gotteskindschaft durch Christus. Dieses rein persönliche Gemeinschaftsgefühl lasse sich weder durch das Verdienst guter Werke steigern noch durch die Verschuldung der Sünde stören. Das Gefühl wird dabei entweder als unmittelbarste Art des wahrnehmenden Innewerdens gefaßt, oder als die unmittelbare Gewißheit einer persönlichen Beziehung.

Daß dem Inhalt des religiösen Gefühls eine tatsächliche Wahrheit entspreche, wird entweder vorausgesetzt oder als »Überwissen« betrachtet; es lasse sich weder beweisen noch bestimmen, welcher objektive Tatbestand dem religiösen Gefühl entspreche. Jedenfalls aber sei die Religion auf ein selbständiges Fundament gestellt und vor allen Angriffen des Zweifels, der philosophischen und historischen Kritik gesichert. Die Vernunft könne der Religion ihre Grundlage nicht schaffen, aber auch nicht in Frage stellen noch zerstören. Ebenso sei der christliche Glaube im Heiligsten des persönlichen Innenlebens sichergestellt von aller geschichtlichen und kirchlichen Vermittlung, dadurch unabhängig von Hierarchie und Autorität, unerreichbar für alle Angriffe der Philosophie, der Naturwissenschaft und der Geschichte.

Es sind zwei Richtungen, in denen sich das religiöse Gefühl auswirkt: Abhängigkeit und Freiheit, Hingebung und Erhebung, Demut und Kraft, Zerknirschung und Wiedergeburt.

Tod und Vergänglichkeit, des Schicksals sittlicher Widerspruch, die Gefahr der Sünde und des sittlichen Untergangs, alle diese rauhen Tatsachen der gemeinen Wirklichkeit erschrecken das Gemüt und bewirken durch die Macht dieses Widerstrebens die unmittelbare Gewißheit, die Seele sei mehr als Staub und Verwesungsstoff, es gebe eine wahrere und gerechtere, heilige und sichere Ordnung, die in Gott gründe und ergriffen werde. (Volkelt.)

Ähnlich die positive Theologie des Protestantismus mit besonderer Wendung auf Sündenelend, Gewissensschuld, Erlösung und Gnade im Kreuze Christi. Sie weist jede Vernunftkenntnis des religiösen Ideales, jeden Vernunftbeweis Gottes ab, gleichviel ob er das Ideal in der Richtung der Erkenntnis- oder Willensvollkommenheit suche. »Die (scotistische) Auffassung, welche Gott, weil als Wille, auch als Willkür faßt, gerät schließlich in dieselbe Notlage, wie die (thomistische), welche ihn als alles determinierende Substanz faßt: denn in beiden Fällen ist Dunkelheit über sein Wesen verbreitet.«

»Aber den schmalen Weg, der zu einer sicheren und trostreichen Erkenntnis Gottes führt, den Weg zu Gott als dem Vater Jesu Christi, haben die Scholastiker nicht gehen wollen. Deshalb ist ihre gesamte Gotteslehre, mag sie nun thomistisch oder scotistisch lauten, in der Dogmatik nicht zu brauchen.

Denn diese muß an diesem Punkt auf ihr Erkenntnisgebiet, nämlich den geschichtlichen Christus, halten und darf den Vorwurf eines Köhlerglaubens nicht scheuen, — wenn es ein Köhlerglaube ist, daß Gott nur an persönlichem Leben und in Überzeugung erweckender Weise nur am persönlichen Leben Christi — empfunden und erkannt werden kann.« Harnack, Dogmengeschichte, III, 446.

Die unvermeidlichen Schranken unserer Vernunftkenntnis sind der Grund für die Notwendigkeit eines anderweitigen und höheren Ersatzes. Weil wir mit unserer Erfahrung und Schlußfolgerung immer in den Schranken des Endlichen und der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt der endlosen Reihe und Aufeinanderfolge festgebannt bleiben, bedürfen wir der religiösen Glaubenserhebung, um zum Unendlichen zu gelangen und vom Unendlichen aus einen festen Standpunkt dem Vergänglichen und seiner unerbittlichen Schicksalsnotwendigkeit gegenüber zu gewinnen.

»In aller Religion wird mit Hilfe der erhabenen geistigen Macht, welche der Mensch verehrt, die Lösung des Widerspruchs erstrebt, in welchem der Mensch sich vorfindet als Teil der Naturwelt und als geistige Persönlichkeit, welche den Anspruch erhebt, die Natur zu beherrschen. . . . In dieser Lage entspringt die Religion als der Glaube an erhabene geistige Mächte, durch deren Hilfe die dem Menschen eigene Macht in irgend einer Weise ergänzt oder zu einem Ganzen in seiner Art erhoben wird, welches dem Druck der Naturwelt gewachsen ist.« A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung 3, p. 185. 189 sq.

Ritschl gibt als Unterschied der religiösen und der wissenschaftlichen Urteile an: Das religiöse Erkennen bewege sich nur in Werturteilen, und zwar in »selbständigen« Werturteilen, indem ihr Inhalt ausschließlich eine Aussage über den Wert, aber nicht über das Wesen des Gegenstandes (Geist, Religion, Gott, Christus, Heilige Schrift, Kirche) enthalte. Dazu komme, daß das religiöse Urteil nicht vom Interesse an der Wahrheit bestimmt sei, sondern nur vom Gefühl des Wertes.

Das religiöse Erkennen, lehrt Ritschl, bewege sich in selbständigen Werturteilen; selbständig seien diese Werturteile darum, erstens weil das Motiv, aus dem man sie bildet, einzig und allein das Gefühl des Wertes sei, den das in ihnen beurteilte Objekt für die Gläubigen besitze; zweitens weil ihr Inhalt lediglich eine Aussage über den Wert, nicht aber über das an sich seiende und von uns unerkannte Wesen des Objektes enthalte. I. c. 195.

Hingegen sei das wissenschaftliche Erkennen darauf gerichtet, die Dinge so zu erkennen, wie sie sind, wenigstens so gut als möglich.

Gleichwohl habe nicht bloß die Religionsphilosophie, sondern sogar die Theologie einen wissenschaftlichen Charakter; weil sie den Nachweis erbringe, jede andere Wissenschaft müsse anerkennen, daß die religiösen Werturteile über Geist und Gott notwendig und richtig seien: das Geistesleben sei wirklich eine über die Natur erhabene Größe, und Gott sei die Lösung und Überwindung des Gegensatzes zwischen Geist und Natur. Sonst wäre nämlich das wissenschaftliche Streben überhaupt zwecklos und grundlos.

Die Religion, führt August Sabatier aus, ist nicht bloß Abhängigkeitsgefühl, wie Schleiermacher meinte, sondern zugleich Befreiungstat. Das religiöse Gefühl sei Gehorsam und Freiheit, freier Gehorsam und Befreiung durch den Gehorsam. Das Abhängigkeitsgefühl von Gott wird zum Freiheitsgefühl gegenüber der Welt.

Die Religion stamme aus dem — im Gefühl empfundenen — Gegensatz des Aktiven und Passiven im Menschen, nämlich der auf uns eindringenden Wirklichkeit, welche uns trägt und bestimmt, hemmt und beschränkt, sowie der aus unserem Innern hervordrängenden Willensmacht, die nach Wahrheit und Vollkommenheit verlangt. Um mit seinen Ansprüchen und Idealen zu bestehen, muß sich der Geist an die Macht anschließen, welche aller Vollkommenheit Inbegriff und Ursprung ist. Das geschieht im Gebet, diesem ersten Ausdruck unserer Abhängigkeit und Erhebung zugleich. So sei die Religion der Selbsterhaltungsdrang des Geistes.

Der Widerspruch, von dem Sabatier ausgeht, ist das materiale und das formale, das erfahrungsmäßige und das einwohnende Element unserer Erkenntnis. Ein solches eingeborenes Erkenntnisgesetz sei der Satz vom zureichenden Grunde. Infolgedessen müssen wir alles ursächlich bedingt denken, folglich in anfangsloser Kausalreihe. Der Determinismus und Mechanismus der anfangslosen Verkettung von Aufeinanderfolgen sei das letzte Wort der Wissenschaft. Demgegenüber stehe das Ich mit seinem Selbstbewußtsein von Freiheit und unbedingtem Wert und fordere die Teleologie oder die Herrschaft der Zwecke und Werte. So stehe Ursache und Wert, Wirklichkeit und Ideal, Mechanismus und Teleologie, Determinismus und Freiheit in unlösbarem Widerspruch.

Ebenso offenbare sich in unserem Innern der Gegensatz von Wissensdrang und Denkfreiheit einerseits, von Bedürfnis des Glaubens und Anschluß an eine Autorität anderseits. Die einen opfern die Freiheit des Denkens dem Glauben und dem Seelenfrieden, den er allen quälenden Zweifeln und Fragen gegenüber verspricht, die anderen opfern den Glauben der Befriedigung des Wissens.

So seien Wirklichkeit und Ideal, Wissenschaft und Sittlichkeit, Verstand und Wille in unheilbarem Widerspruch. Da der Widerspruch praktisch sei, müsse auch die Lösung praktisch sein, d. h. durch Religion erfolgen. Sie sei die Selbsthilfe des Geistes, die Zuversicht der höchsten Selbstentfaltung trotz aller Hemmungen. Mittelst des Glaubens und des Gebetes steigere die Seele ihre Kraft durch den Anschluß an Gott und gewinne so einen Standpunkt, um der gesamten Wirklichkeit gegenüber die Souveränität des Geistes zu behaupten. Die Religion sei also entstanden aus dem Zwiespalt der theoretischen und der praktischen Vernunft: aus dem Riß im Felsen ergießt sich die Quelle. (*Religionsphilosophie*, Paris 1897. p. 363.)

Die Religion und ihre Forderungen hätten indes nur den Wert der Selbsthilfe, nicht einer höheren Erkenntnis; die Religion ist nur die Folge vitaler, nicht logischer Notwendigkeit: d. h. sie bleibt Gefühl und hat nur Gefühlswert. Dies sucht Sabatier also darzutun: Das Weltbewußtsein und das Selbstbewußtsein, die Welt der äußeren und der inneren Erfahrung, die Macht der

Wirklichkeit draußen mit dem Gesetz des Todes, die Macht der absoluten Werte sowie der Wahrheit innen stehen in ausschließendem Gegensatz, wenn sie nicht durch den Gottesglauben ergänzt und versöhnt werden. Die innere Erfahrung bezeuge den unbedingten Wert und die ewige Würde des Geistes; darum müsse der (selbstwirkliche und vollkommene) Geist als Urgrund der geistigen Innerlichkeit und der Naturwirklichkeit, als Urheber der mechanischen Notwendigkeit und der teleologischen Freiheit angenommen werden. Diese Annahme Gottes sei kein verzweifelter Todessprung, sondern der Rettungssprung (*salto vitale*); sie sei die einzige Rettung für die Ideale der Wissenschaft und Sittlichkeit, dieser beiden Grundpfeiler des Weltendomes, der Wahrheit und Freiheit. So sei die Religion der Quellgrund ewiger Jugend für die Menschheit. (I. c. p. 366.)

Hingegen habe die Annahme Gottes und die Religion in keiner Weise ein Wahrheitsrecht, sondern ausschließlich praktische Notwendigkeit. »Sie sei eine Tat des Vertrauens, nicht ein Beweis; sie sei eine Behauptung, die nicht von wissenschaftlichen Gründen, sondern von sittlicher Tatkraft getragen werde. Man müsse entweder die Tat des Gottesglaubens setzen oder sterben. Es handle sich dabei nicht um eine Erkenntnis, sondern um Selbsthilfe, nicht um logische, sondern um vitale Notwendigkeit. Der Lebensdrang ist es allein, der diesen Zwang ausübt, und zwar unwiderstehlich, wenn auch nicht für jeden einzelnen, so doch für die Menschheit im ganzen. Der einzelne kann zum Selbstmord greifen; die Menschheit will leben, und ihr Leben (= Wollen) ist ein täglich erneuerter Glaubensakt.« (p. 366.)

»Die wissenschaftliche Gewißheit gründet sich auf die intellektuelle Evidenz, d. i. die vernünftige Einsicht; die religiöse Gewißheit auf den Sinn für das eigene subjektive Leben oder auf die sittliche Einsicht bzw. moralische Evidenz. Die erstere befriedigt die Erkenntnis, die zweite gibt der ganzen Seele das Gefühl der wiederhergestellten Ordnung, der wiedererlangten Gesundheit, der Stärke und des Friedens. Darin besteht das glückliche Gefühl einer Erlösung, die innere Gewißheit des Heiles.« (p. 383.)

Die Wissenschaft (oder genauer die Naturerkenntnis) sei objektiv, die religiöse Erkenntnis subjektiv, indem sie nie aus dem Subjekt herauskomme. Ihre Gewißheit sei indes darum nicht geringer. Jede Ordnung habe ihre eigene Gewißheit. Die Wissenschaft könne von den religiösen und sittlichen Wahrheiten nichts erkennen; denn sie seien der Beobachtung und Berechnung unzugänglich. (p. 383.) Umwandlung der Religion in wissenschaftliche Erkenntnis sei darum im eigentlichen Sinne Unglaube und Abgötterei. (p. 382.) Wer Gott nicht in seinem Herzen empfinde, werde ihn in der Außenwelt (auf dem Wege des kosmologischen und teleologischen Beweises) niemals finden.

Allerdings sei auch die Naturerkenntnis subjektiv bedingt, und zwar durch die Wesensanlage und die Gesetze unseres Geistes; aber der Gegenstand sei außer mir vorhanden: das sei die Objektivität der Natur. Hingegen sei Gott, das Gute und Schöne nur in der persönlichen Geistesbetätigung selber zu finden. Sie seien Phänomene, »welche nicht außer mir und unabhängig von mir gefaßt werden können. Gott offenbart sich nur in und durch die



Frömmigkeit, das Gute nur in dem Gewissen des guten Menschen, das Schöne nur in der schöpferischen Tätigkeit des Künstlers. Die Gegenstände der religiösen und sittlichen Ordnung sind dem Geiste immanent und offenbaren sich nur durch dessen persönliche Betätigung. Man versuche, den religiös-sittlichen Geist oder besser dessen eigene Betätigung wegzudenken, und man vernichtet (für den Geist) den Gegenstand der Religion und Sittlichkeit selber. (p. 376.) »Gott ist kein Gegenstand, den man außer sich selber beobachten, noch eine Wahrheit, die man durch vernünftige Darlegung beweisen könnte.« (p. 379. Vgl. Spitta, *Mein Recht auf Leben*. 1900.)

Sabatier selbst empfindet die Gewalt der logischen Konsequenz, indem er trotz aller Trennung von Erkenntnis und Religion sagt: »Achten wir die fruchtbaren Widersprüche des Lebens, von denen der notwendige Fortschritt ausgeht. Die Tendenz zur Harmonie ist da, aber die Harmonie selber nicht.« (p. 385.)

Der praktische und rein vitale Charakter des religiösen Glaubens an Gott und Ewigkeit zur Überwindung des vorhandenen Widerspruches schließe die Möglichkeit und Hoffnung einer theoretischen Lösung nicht aus, sondern vielmehr ein, und zwar aus einem psychologischen und spekulativen Grunde. In psychologischer Hinsicht sei zu beachten, daß das Ich der reinen Vernunft auch das Ich der praktischen Vernunft sei und sich als ein und denselben Urheber des Denkens und Wirkens wisse.

In spekulativer Hinsicht sei zu sagen: Dadurch, daß wir an die Souveränität des Geistes in uns und der Welt glauben, behaupten wir, daß der Mensch und die Welt im Geiste den Urheber und Endzweck ihres Daseins haben. (p. 366.)

Die Gotteserkenntnis gewinnt demnach den Charakter des Wissens, indem der instinktive Akt zum reflektierten werde. (p. 363.)

Das alles hätte Sabatier abhalten sollen, der Wissenschaft die Existenzurteile, der Moral und Religion nur die Werturteile zuzuweisen.

Steinbeck behauptet den objektiven Wahrheits- und Erkenntnischarakter des religiösen Glaubens, allerdings nur auf Grund der christlichen Heilserfahrung. Über das Verhältnis von Gott und Welt sagt er: »Wir dürfen doch wohl die Gewißheit haben, daß der innere Zusammenhang, der zugestandenermaßen zwischen allen unseren Anschauungen über Gott und Welt statthat, nicht bloß ein subjektiver ist, sondern dadurch und nur dann objektive Bedeutung hat, daß und wenn er dem durch die Glaubensanschauung erkannten objektiven Zusammenhang der einzelnen Offenbarungs- und Heilstaten Gottes entspricht.« (Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie. Leipzig 1898. p. 46.) Hinsichtlich derselben Sache inbezug auf die Antinomie von Freiheit und Determinismus vgl. Dunkmann, *Das Problem der Freiheit*.

Infolgedessen bestimmt Steinbeck den Glauben sowohl als Fürwahrhalten wie als Vertrauen zu Gott. (p. 70.) Mit demselben Recht, wie wir von der Empfindung und Erfahrung der Dinge auf ihre Wirklichkeit schließen, so auch aus der Heilserfahrung auf die Realität der entsprechenden Ursachen. (p. 71.) »Der christliche Glaube ist genötigt, auf Grund der Erfahrung, die er an den

Glaubensobjekten gemacht hat und immer wieder macht, sie als objektive Realitäten außer uns zu setzen.« (p. 70.)

»Der Wert allen religiösen Heilsbesitzes, also auch jedes Gottesbewußtseins, wird sich danach bemessen, ob diesem Besitz, diesem Gott ein wirkliches Sein zukommt, das diesem Wert entspricht und woraus er fließt. . . . Sonst ist der behauptete Wert ein eingebildeter.« (p. 79.)

Steinbeck unterliegt in seiner Weise der Macht des protestantischen Prinzips, indem er, unbeirrt durch seine eigene, scharfsinnig durchgeführte Kritik der Gefühlstheorie, den Grundsatz ausspricht, die natürliche Vernunft sei unbefugt, am Christentum wissenschaftliche Kritik zu üben; ihre Maßstäbe seien dafür ungeeignet; die Wiedergeburt bedeute ein Wegwerfen der alten Erkenntnisnormen und die Grundlegung einer neuen Erkenntnis. (cf. l. c. p. 42.)

Gewiß bietet die christliche Offenbarung neue Gesichtspunkte zu ihrer eigenen Beurteilung, die von der beurteilenden Vernunft gewürdigt werden müssen; allein das ist bei jeder neuen Erkenntnis der Fall und berechtigt keineswegs dazu, die Vernunft und deren natürliche Wahrheitsnormen als ungeeignet für die denkende Beurteilung der christlichen Heilslehre abzuwürdigen.

Die Vernunft ist die Anlage für die Wahrheit als solche, also in ihrer Empfänglichkeit unbegrenzt; was als Wahrheitsnorm überhaupt einleuchtet, wie das Kausalgesetz, gilt für alle Ordnungen ausnahmslos. Aus dieser Eigenart der vernünftigen und sittlichen Anlage für Wahr und Gut als solches wird ja seit Urzeiten die wesentliche Erhabenheit der Menschenseele über das Tierreich dargetan. Die Grenzscheide zwischen dem Reich der Naturwesen und dem des Geistes besteht eben darin, daß die Geistesanlage unbeschränkt ist, weil sie das Unbedingt-Gültige zum Ziel und Maßstab hat, während das Naturwesen in der Verwirklichung bestimmter Wesensformen aufgeht und mit seinem Seelenleben in dieser Aufgabe eingeschränkt bleibt.

Die Wirkheitskraft der Vernunft wird gerade inbezug auf die wichtigsten Erkenntnisse preisgegeben, wenn man mit Steinbeck also ausführt: »Wer (infolge der Wiedergeburt) den Geist dieser Welt in seinem Herzen vom Throne stößt, wie sollte der noch die Ansprüche gelten lassen, welche die natürliche Vernunft auf geistige Beherrschung und Kritik der christlichen Religion erhebt und nach inkongruenten Maßstäben ausübt? Es ist nicht möglich, daß er es tut; sondern seine Abwendung vom Wesen der Welt ist auch ein Wegwerfen der alten Normen des Erkennens, und seine Bekehrung ist die Grundlage einer neuen Erkenntnis.« (cf. l. c. p. 42.) — »Eine vom philosophischen Standpunkt aus gebildete Erkenntnistheorie leidet auf das Christentum keine Anwendung. Das Christentum ist eine besondere, eigentümliche Erscheinung, die eigenen Gesetzen gehorcht und aus dem natürlichen Weltzusammenhang nicht verständlich ist.« (p. 209.) »So muß z. B. der natürliche Mensch von seinem Standpunkt aus das Dogma von der Trinität abweisen, weil es seinem Denken widerspricht, . . . so muß er das Dogma von der gottmenschlichen Person Jesu Christi abweisen, weil er nicht begreifen kann,

wie der unendliche, ewige Gott ein endlicher, vergänglicher Mensch werden kann, ohne sich damit selbst zu zerstören. Ist aber der Mensch Christ geworden, so glaubt er nicht bloß an diese Tatsachen, sondern er kann sie auch ohne Widerspruch denken.« (p. 151.)

Es handelt sich hierbei um Dogmen, welche im eigentlichen Sinne die Erkenntnis betreffen, nicht um Werturteile über Diesseits und Jenseits, die natürlich bei dem »Bekehrten« anders lauten als bei dem Weltkind; ferner soll die Wiedergeburt bewirken, daß der Christ ohne Widerspruch denken kann, was dem natürlichen Verstand widerspruchsvoll ist.

Steinbeck weist die Gefühlstheorie Sabatiers sowie den damit ausgesprochenen Gegensatz von Gefühl und Erkenntnis nur bezüglich der christlichen Heilsreligion zurück, nicht aber für die Religion überhaupt. »Die Setzung des Gottesbegriffes«, welche das religiöse Gemüt vollzieht, um dem Geiste den Sieg über die Welt (subjektiv) zu sichern, sei keineswegs als notwendig zu erweisen. »Die Resignation, der Pessimismus, die Selbstvernichtung oder in positiver Weise die von Stufe zu Stufe in der Weltbemächtigung fortschreitende Kultur sind auch Auswege, um die Herrschaft der Natur loszuwerden.« (p. 154.) Ist die Religion nicht nur deshalb entstanden, weil die Kultur noch zu niedrig war? »Wer sagt mir, daß die Religion mehr wert ist als die Kultur?« (p. 155.) Wer beweist, daß die Religion in gesunder Weise dem Geist zur Erhebung über Natur und Schicksal ver helfe? Wäre die Menschheit nicht jetzt schon glücklicher, wenn sie keine Religion hätte? »Gegen solche Zweifel des Verstandes könnte sich das religiöse Bewußtsein nicht verteidigen; es müßte sich in sich selbst zurückziehen, und zwar nicht mit der berechtigten und durch die göttliche Offenbarung begründeten Gewißheit des christlichen Glaubens, der alle Gegensätze ihrer Potenz nach schon jetzt überwunden hat (1 Joh. 5, 4) und darum ihre einstige gänzliche Überwindung mit Recht erwartet (1 Kor. 15, 24 sq.), sondern mit der peinlichen Empfindung, daß die Frömmigkeit sich in einer doppelseitigen und widerspruchsvollen Lage befinde, aus der sie keine Macht der Welt herausbringen könne und in der zu verharren ihr eigentliches Wesen ausmache. Ganz anders verhält es sich nun auf dem Boden des Christentums, sei es nun, daß der Glaube sich in Symbolen ausspreche, sei es, daß er seine Objekte in Begriffe faßt.« (p. 155.) »Allerdings gründet ja auch die christliche Gewißheit sich im letzten Grunde auf das religiöse Bewußtsein selbst, dessen Berechtigung zunächst nur in dem Gefühl »einer wiederhergestellten Gesundheit, einer Genesung« liegt; aber dieses Bewußtsein der Genesung wird doch hier nicht aus der eigenen Kraft abgeleitet, sondern muß auf die Influenz göttlicher Kräfte zurückgeführt werden, da der Christ ein Wiedergeborener ist und in diesem Bewußtsein die Gewißheit hat, daß er niemals von sich aus jenen inneren Umschwung hätte hervorrufen können. Von dieser sittlichen Umwandlung aber redet Sabatier nie, — und doch kann man allein hierauf die Glaubensgewißheit gründen.« (p. 154 sq.)

Steinbeck hält also dafür, daß die natürliche Religion aus dem Gefühl stamme und darum unfähig sei, aus ihrer Subjektivität, Teleologie und Symbolik

zur Wahrheitserkenntnis ihres Inhaltes hinaufzukommen: erst die christliche Heilserfahrung und Gnadenoffenbarung ver helfe ihr dazu. Steinbecks Grundsatz, der christliche Glaube umfasse Erkenntnis, Gefühl und Willen, *notitia et fiducia*, findet ihm zufolge auf die Religion als solche keine Anwendung. Diese bleibt mit ihrer Teleologie und Symbolik in der Subjektivität des Gefühles befangen.

## 2. Begründung der Gefühlstheorie.

Die Beweggründe und Beweisgründe der Gefühlstheorie sind aus diesen Darlegungen zu erkennen: in ihrem bestechenden Scheine, aber auch in ihrer Schwäche. — Als Beweggründe, die aus dem praktischen Wert der Gefühlstheorie hervorgehen, können demnach folgende gelten:

1. Die Religion ist tatsächlich von der wissenschaftlichen Beweisführung unabhängig. Man bestreitet die Gültigkeit der Gottesbeweise, ja sogar deren Möglichkeit; aber man anerkennt die Notwendigkeit des Gottesglaubens. Die Überzeugung von Gott und Ewigkeit, von Vorsehung und Gnade gelte als heilig; aber den Beweisen dafür bringe man von den verschiedensten Standpunkten aus Mißtrauen entgegen. Es stände schlimm um die Religion und das Christentum, wenn der Glaube von den Beweisgründen abhinge, die man dafür geltend mache. Folglich sei die Religion von aller Denktätigkeit, Beweisführung und Erfahrungserkenntnis unabhängig.

2. Die Religion ist etwas den Menschen Gemeinsames; die Unterschiede und Gegensätze beginnen erst, indem die Religion mit der Erkenntnis verwechselt und vermischt wird. Das geschieht, sobald man der Religion Erkenntniswert beilegt oder zu theologisieren oder zu dogmatisieren anfängt. Damit wird die Religion zum Gegenstand des Zweifels und des Widerspruches — aus Religion. Dogma und Theologie sind ein Herüberziehen der Religion auf ein ihr fremdes Gebiet: dadurch wird der Unglaube herausgefordert, und zwar durch die Schuld der kirchlichen Vertreter der Religion selbst.

3. Die Religion ist von der Wissenschaft und ihrem Fortschritt unabhängig zu stellen. Die Religion soll und muß der Menschheit um jeden Preis erhalten bleiben; darum muß sie gegen die Angriffe des Denkens sichergestellt werden. Das Denken geht bei seinen zersetzenden Zweifeln und Einwendungen von den Tatsachen aus, wie sie dem Fortschritt der Wissenschaft zufolge jeweils als erwiesen gelten, und macht die entsprechenden Anwendungen auf die Religion. Das ist berechtigt, wenn und soweit die Religion in der wissenschaftlich erweisbaren Wirklichkeit ihre Begründung sucht. Sobald sie darauf verzichtet, auf wissenschaftlichem Wege begründet zu werden, ist sie auch allen Angriffen, die im Namen der Wissenschaft erfolgen können, entzogen. Was die Religion bedroht, ist der Gedanke: allein der Gedanke kann mit seinen Angriffen nur dasjenige erreichen, was ihm seine Begründung verdankt und von ihm fordert. Wer die Grundlagen schafft, kann sie allzeit prüfen und entziehen.



4. Die übernatürliche Religion, die christliche Heilsoffenbarung müsse von der natürlichen oder weltlich gesinnten Geistesbetätigung sichergestellt und heilig abgesondert bleiben. Die Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung wird bis zur schroffen, mechanischen Scheidung und Gegenüberstellung gesteigert. Dabei ist oft die stillschweigende Voraussetzung wirksam, die natürliche Geistesbetätigung, insbesondere die wissenschaftliche Untersuchung inbezug auf die Religion und deren Grundlagen, entbehre des heiligen Ernstes der Ewigkeit und sei mindestens der Frivolität verdächtig. Die protestantische Lehre von der Unfähigkeit des natürlichen Geistes für die göttlichen Dinge infolge der Erbsünde verbietet es begreiflicherweise, die Religion psychologisch aus der Betätigung des vernünftigen Denkens und Wollens abzuleiten.

Autorität und Heilserfahrung gelten dabei als die einzige, aber auch hinreichende und notwendige Rettung aus dem Widerstreit der menschlichen Ansichten, der philosophischen und der religiösen Systeme.

Beide Auffassungsweisen sind Formen der Gefühlstheorie: denn beide; die Autorität und die Heilserfahrung, haben nur Wert und Bedeutung, insofern sie ein Gefühl der Zuversicht und des Friedens gewähren; beide sind eben der Gegenwart, an den man sich anklammert; beide sind dies im letzten Grunde auf Grund ihrer Selbstbeglaubigung. Beide sollen einen Ersatz bieten, nachdem der Zusammenhang von Wissen und Glauben zerrissen worden ist — aus Furcht vor dem angeblichen Subjektivismus des Denkens. — Protestantischerseits nimmt man ausgesprochenermaßen seine Zuflucht zum Gefühl, zur Heilserfahrung, zum inneren Erlebnis. Katholischerseits lehnt man die Gefühlstheorie ab; die anti-intellektualistische, positive Richtung zieht es vor, die sich selbstbeglaubigende Kirche als das Ersterkannte und Selbstbezeugte in der Gesamtheit der Glaubenslehren anzunehmen.

Man verwechselt dabei die Objektivität, welche sich vor der denkenden Vernunft rechtfertigt oder beweist, mit der Festigkeit der Assoziation, die von der Gewohnheit und dem Willen her stammt. Man übersieht dabei, daß das Evangelium und seine Berichte eine ganz andere Bedeutung haben, wenn sie als göttliche Offenbarungsschriften behandelt werden, wobei die Gottheit oder doch die göttliche Sendung Jesu vorausgesetzt wird, und wenn man sie als Schriften aus der Ursprungszeit des Christentums betrachtet. Bei letzterer Auffassung ist es sehr schwierig, Beweise zu führen, welche unter der ersten Voraussetzung sehr leicht erscheinen und auch sein mögen: wie z. B. für die göttliche Stiftung und Ausstattung der Kirche.

5. Die Religion gründe und bestehe in Wertschätzung und Werturteilen, die Wissenschaft habe es mit Wirklichkeitsurteilen zu tun. Die tatsächliche Aufeinanderfolge oder der mechanische Verlauf der Dinge sei Sache der Erkenntnis; die Wertempfindung und die entsprechende Zweckordnung werde von der Religion in die Wirklichkeit hineingetragen. Die Wissenschaft finde draußen den nüchternsten Mechanismus strenger Gesetzlichkeit; die Religion schaue alles im Lichte der Teleologie, die sie dem eigenen Innern entnehme und hinaustrage. »Jede Annahme der Teleologie gehe von der

Überzeugung aus, dem Geist gebühre die Herrschaft über die Natur; aber diese Überzeugung sei wesentlich religiös.« (Sabatier, Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrhunderts.) Damit ist der Ursprung der Religion in das Gefühl verlegt. Mechanismus und Determinismus regiert in der Erkenntnis, Teleologie und Freiheit ist die Forderung der Religion.

6. Die Religion habe einen ganz subjektiven Charakter, wenn man ihren Inhalt betrachte: Gott, Gnade, Ewigkeit, Offenbarung, Sünde und Rechtfertigung, Himmel und Hölle haben nur im Geiste selber ihr Dasein; sie seien wesentlich immanent; sie können nicht wie der Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntnis als Gegenstände unabhängig von unserem eigenen Glauben und Lieben bestehend nachgewiesen und dargestellt werden. Die Erkenntnis habe mit äußeren Gegenständen, mit den Objekten zu tun; die Religion mit dem inneren Erlebnis, mit dem Subjektiven, mit den Bedürfnissen und Zuständen des Innenlebens.

7. Der religiöse Glaube gehe auf die Persönlichkeit, als Ziel der frommen Hingebung, Unterordnung, Gnadenbedürftigkeit, Erhebung und Beseeligung. In der Hingabe an die ideale Persönlichkeit finde der religiöse Geist seine Betätigung und seinen Frieden.

Ganz anders die Wissenschaft und Vernunftserkenntnis überhaupt: diese kenne nur Tatsachen und Gegenstände, die untersucht und anerkannt werden. Der katholische Glaubensbegriff des Fürwahrhaltens mache Gott und das Göttliche auch zum Gegenstand rein bekenntnismäßiger Annahme und gewinnsüchtiger Verdienstberechnung. Wenn man, wie katholischerseits meist geschehe, zum Traditions- und Autoritätsprinzip seine Zuflucht nehme, um den religiösen Glauben gegen die Kritik der Forschung sicherzustellen, so erkaufe man diese Zuflucht um einen teuern Preis: der Herabsetzung des Glaubensinhaltes zur Sache, zu Gegenständen der Überlieferung und lehramtlichen Gesetzgebung, an denen man den Gehorsam gegen die Kirche vollziehe — ohne inneres und eigenes Ergriffenwerden durch die lebendige Persönlichkeit des Gott-Heilandes.

8. Die Religion habe als Lebensbedingung das Geheimnis; die Vernunft suche hingegen alles zu begreifen, also vom Geheimnis zu entkleiden. Was für die Seele verehrungswürdig, heilig und wirksam sein solle, das müsse vom Halbdunkel des Mysteriums umgeben sein. Was der Verstand begreife, bete der Mensch nicht mehr an. Darum dürfe die Frömmigkeit gar nicht zugeben, daß der religiöse Glaubensinhalt der Vernunft faßbar werde. Durch die Erklärung werde das Heilige profaniert; das Unfaßbare, Unbegreifliche erscheine dem Menschen als erhaben und überlegen; durch die Überwindung des Geheimnisses würde sich der Mensch selber über das Göttliche erheben und es unter sich bringen. Die Bedeutung, welche Geheimnis und Sinnbild für die Religion haben und behaupten, sei der Beweis dafür, daß ihr Ursprung und Gebiet der Vernunft fernliege: was für die Vernunft unbegreiflich, ja widerspruchsvoll ist, das sei das, was sich für den Altar eigne. Die Religion empfinde den Widerspruch nicht als Störung, sondern als Bedingung der Verehrbarkeit und spreche ihn heilig als Geheimnis.

9. Die Religion sei die Selbsthilfe des Geistes, um die Wirklichkeit der Natur und des Schicksals unter die Zwecke des Geistes zu beugen und diese unbedingt gültigen Werte gegenüber der diesseitigen Übermacht des Todesgesetzes zu behaupten.

Praktisch wie der zu überwindende Widerspruch müsse auch die Lösung sein. Darum habe die Religion und ihr Glaube nicht Beweise zum Ursprung, sondern die lebendig empfundene Notwendigkeit, den Gefühlsdrang der geistigen Selbstbehauptung. »Wenn Gott für uns ist, wer vermag dann etwas wider uns?« (Rom. 8.) Vitale Notwendigkeit im Unterschied von logischer Notwendigkeit ist das Gefühl des Notwendigen im Unterschied von dessen Erkenntnis und Nachweis.

Das Gefühl oder die praktische Notwendigkeit trete dadurch zwar in Gegensatz zur wissenschaftlichen Vernunft; aber gerade aus diesem Gegensatz zwischen praktischer und theoretischer Vernunft, aus dem Riß im Felsen entspringe die Religion. (Sabatier.) Unter diesem Gesichtspunkt ergebe sich die Vernunftwidrigkeit des Geheimnisses, aber auch dessen Unentbehrlichkeit für die Religion.

»Die moralische Vernunft fordert den Begriff des höchsten Gutes, die Verwirklichung desselben, die Bedingungen, unter denen allein jenes Ideal verwirklicht werden kann: sie verlangt daher das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes; sie behauptet die Realität dieser Ideen, weil sie zur Verwirklichung des höchsten Gutes notwendig sind. Diese Behauptung ist kein Erkenntnisurteil, kein theoretischer Satz, sondern eine moralische Forderung, ein praktisches Postulat. Das höchste Gut zu verwirklichen, ist unser höchster Zweck; die Bedingungen anzunehmen, unter denen jene höchste Aufgabe gelöst werden kann, ist ein notwendiges Bedürfnis unserer Vernunft. Die Behauptungen, die sich auf ein solches Vernunftbedürfnis gründen, sind Postulate. So postulieren wir Freiheit, Unsterblichkeit, Gott. Bedürfnisse sind nicht Pflichten. Pflicht ist allein das moralische Handeln. Man kann moralisch handeln, ohne bestimmte Sätze anzunehmen, sei es theoretisch oder praktisch, sei es bejahend oder verneinend. Es gibt keine Pflicht, etwas zu glauben oder nicht zu glauben; es gibt nur die eine Pflicht, moralisch zu handeln.«

»Wenn mit dieser Pflicht gewisse Annahmen oder Glaubensüberzeugungen zusammenhängen, so ist es nicht der Glaube, auf den sich die Pflicht, sondern umgekehrt die Pflicht, auf die sich der Glaube gründet. Jene Postulate der moralischen Vernunft sind Überzeugungen nicht aus Pflicht, sondern aus Bedürfnis. Aber dieses Bedürfnis gründet sich nicht auf eine zufällige Neigung oder Liebhaberei, sondern auf die Verfassung der menschlichen Vernunft selbst und ist daher wie diese allgemein und notwendig . . . nicht Neigungs-, sondern Vernunftbedürfnisse. . . . Objektive Realität im Sinne der kritischen Philosophie bedeutet allgemeine und notwendige Geltung. In diesem Sinne beanspruchen die Postulate der praktischen Vernunft objektive Realität.« (Kuno Fischer, Kant II, 121 sq. Ähnlich Spitta, Mein Recht auf Leben.)

Praktischen Interessen entspringt auch die Forderung, der Mensch solle die Ideale des hoffenden Gemütes höher stellen als den Widerspruch, den ihr

die erfahrungsmäßige Wirklichkeit entgegengesetzt. Auch die Vernunft, nicht nur der Wille, sei dem Menschen gegeben, um die Welt zu erobern, nicht aber, um alle ihre Rätsel zu lösen und alle ihre Widersprüche zu ergründen. Das sittliche Interesse stehe höher als das wissenschaftliche; darum müsse man die Glaubensannahmen, welche das sittliche Interesse mit sich bringt, als »unbestrittene Tatsachen« festhalten, auch wenn sie »mit einer unbefangenen objektiven Betrachtung der Dinge in Widerspruch stehen«. (Vgl. Schütz, Philosophie und Christentum. Stuttgart 1884, p. 70—79. 155.)

10. Die Religion führt ihr eigentliches Leben im Kultus; da offenbart sie ihr innerstes Wesen. Der Kultus entwickelt seine Kraft und Schönheit durch die Verwendung des Sinnbildes und der Kunst.

Kunst und Symbol sind die Mittel, auf deren Verwendung die Religion nie verzichtet: denn beide wirken auf das Gefühl, wie sie ihm entstammen. Kunst und Sinnbild sind die eigentliche Sprache der Religion; die scharfe und nüchterne Ausdrucksweise des Denkens bleibt ihr fremd. Kunst und Sinnbild wirken durch die Ahnung, welche sie erregen, durch die Stimmung, welche sie erzeugen: im heiligen Dämmerlicht der Kirche ist ihr Lieblingsort. Daher erkläre sich auch die Vorliebe der Liturgie für unverständliche Sprachen: Was unmittelbar verständlich ist, scheint der Kritik preisgegeben und dadurch entweiht. Um des religiösen Eindruckes willen, scheint es, müsse man das Heilige dem rücksichtslosen Blick des nüchternen Denkens einigermaßen entziehen. Der Gedanke, der wirklich Gedanke ist und insofgedessen bei allem rücksichtslos nach den Gründen der Berechtigung und den Beweisen der Tatsächlichkeit fragt, der Inhalt und Umfang von allem genau festgestellt haben will, ist etwas, was der Religion zwar stets (zur apologetischen Abwehr) unentbehrlich erschien, aber auch das größte Mißtrauen eingefloßt hat. Darauf mußte die Kirche immer am meisten sehen, daß der Gedanke im strengsten Dienstverhältnis gehalten werde (*philosophia ancilla theologiae*): denn gerade der Gedanke zeigte von Anfang an die meisten Gelüste, eigene Wege zu wandeln und ohne Scheu den Schleier zu heben, der den tiefsten Grund und Zweck des Daseins verhüllt — und um jeden Preis die nackte Wahrheit, die ganze und volle Wahrheit zu erfahren. Auch scheint die Religion von keiner Seite so gefährdet, wie von dem emanzipierten Gedanken, von der freien Forschung.

11. Die richtig erfaßte Aufgabe der Religion ist die Pflege der Humanität, der allgemeinen Nächstenliebe als der schönsten Grundlegung eines allgemeinen Menschenglückes. So werde sie zur Erfüllung des Evangeliums und zur dogmenfreien Religion der Zukunft.

August Comte wollte den Menschheitsdienst in religiöse Kultusformen kleiden.

Ernst Laas will durch den Altruismus das Gefühl befriedigen, das einen höheren Zweck für die Lebensmühe fordere als das eigene Wohlergehen allein. Dafür sei das Einzelleben zu dürftig, klein und vergänglich.

J. Stuart Mill erkennt als Grund und Zweck der Religion die Befriedigung des Idealisierungsbedürfnisses — sowohl hinsichtlich des Weltbildes als des



Weltzustandes. Die Humanität erstrebe die Idealisierung des Erdenlebens in dem Sinne, wie es der heutige Kulturstand ermögliche. Der Unsterblichkeitsglaube sei durch das religiöse Gefühl nicht gefordert, »da es erträglich, ja sogar tröstlich zu sein scheint, wenn man denken kann, daß man nicht in alle Ewigkeit an die Existenz gekettet ist«. (2. Essay über die Religion.)

Wenn aber einem das Erdenleben zu dürftig erscheine, so sei der Unsterblichkeitsglaube zur Befriedigung dieses Gefühls zulässig. — Was als Menschenliebe und Kulturfortschritt das Ideal der Neuzeit sei, habe der jüdisch-christliche Geist im Ideal des messianischen Gottesreiches, der römische Geist im Ideal der Weltherrschaft Roms als Religion heilig gehalten. Dieses Humanitätsgefühl sei besser als alle Gottesverehrung, weil es uneigennützig mache und den Geist nicht für Wahrheit und Recht abstumpfe.

Hiernach gilt der religiöse Glaube als die innere Auswirkung des Humanitätsgefühles, und ist sein Wert um so größer, je besser er diesem Zwecke entspricht. Die höchste Religion wäre jene, deren dogmatische Glaubenslehren sich für das Humanitätsgefühl und seine Betätigung am wirksamsten erwiesen. So Max Müller, Tiele.

Tolstoi, Egidy, die ethische Bewegung der Gegenwart, der deutsche Rechtsbund (Lehmann-Hohenberg) kämpfen für diese Auffassung der Religion, welche deren Ursprung aus dem Gefühl voraussetzt, und zwar sowohl aus dem Verlangen, glücklich zu werden, wie in Gemeinschaft glücklich zu werden. »Trockene Moral wäre der Tod unserer Bewegung. Unser Ziel ist die Entdeckung des Menschen in der ganzen Fülle seiner Lebensbeziehungen und Lebensbedingungen. . . . Indem wir eine weltliche Ethik für Leben und Erziehung begründen, entziehen wir der Hierarchie ihr Fundament und erlösen Völker und Regierungen von der Furcht vor der Gedankenfreiheit.« (Ethische Bewegung, 1899. Vgl. Otto Stock, Woltmann, Ludwig Stein.)

### 3. Widerlegung der Gefühlstheorie.

Die berechtigte Wahrheit in der Gefühlstheorie ist die Hervorhebung, daß die Religion nicht bloß irgend eine Geistesbetätigung, sondern die Geistesbetätigung schlechthin ist, die Lebensstat überhaupt: der ganze Mensch. Die Gottesliebe, so fordert das deuteronomische Gesetz des Alten Bundes, soll als die Lebensstat des ganzen Menschen und aller seiner Kräfte geleistet werden. (Deut. 6, 5.) Das Evangelium hat diesen Grundsatz zur Wesensbestimmung der Religion gemacht. (Mt. 22, 35—40.)

Wenn nun, so lautet der Gedankengang der neueren Gefühlstheorie, Erkenntnis und Denken nicht das ganze Seelenleben ist, wenn Wollen und Streben nur eine Seite des Geisteslebens ist, wie kann dann die Religion in der Erkenntnis ihren Grund und in der Willenstätigkeit ihre Erfüllung haben? Das, was den ganzen

Menschen berührt und betrifft, ist das Gemüt, ist das Leben selbst, die große Lebensfrage, Lebensaufgabe, Lebensnotwendigkeit: darum ist Religion nicht Sache des Erkennens und Denkens, auch nicht Sache des Wollens und der Sittlichkeit, weder des Intellektualismus und Dogmatismus, noch des Moralismus und der guten Werke, sondern des Erlebens. Religion heißt Gott erleben, Christentum heißt Jesum erleben. Religion und Christentum sind darum jenseits von Beweis und Verdienst: — unerreichbar für beide und unwiderlegbar durch den Verstand, unverlierbar durch Einzeltaten.

So die Theorie. — Allein es gibt für die Seele kein anderes Erleben außer durch Denken und Wollen, durch Erkennen und Begehren, durch Aufnahme in Bewußtsein und Wertschätzung. Wir erleben, was wir erleben, indem wir es denkend und wollend erleben, denkend und strebend erringen, behaupten, durchführen. Wir erleben auch Gott und das Göttliche, Christus und sein Evangelium genau in dem Maße, als wir es denkend und wollend erleben.

Nicht jedem ist es gegeben, das, was er erlebt, d. h. was er innerlich, erkennend und fühlend erlebt, sich selbst und anderen in klaren Begriffen und geordneten Sätzen gegenständlich auszusprechen und so mitzuteilen: allein deshalb war es doch Erkenntnis, wodurch es innerlich erlebt wurde. Wie sollten wir denn etwas innerlich erleben, ohne daß es in unserem Bewußtsein vergegenwärtigt würde?

Die Untersuchung wird dadurch in eine verkehrte Richtung geleitet, daß sie von dem Vorurteil beherrscht wird, die Seelentätigkeiten des Denkens und Wollens verliefen getrennt in einem beziehungslosen Nebeneinander und würden erst nachträglich in Zusammenhang gebracht. Was in unserem Bewußtsein vorgeht, ist immer eine Gesamtbetätigung in allen psychischen Formen, in Vergegenwärtigung und Wertempfindung, in Urteilsneigung und Willensneigung.

Allerdings tritt bald der Vorstellungscharakter, bald der Gefühlscharakter mehr hervor; bald ist die Sache mehr eine Frage und Aufgabe an die Entscheidung des Urteils oder des Willens, entweder unter dem Gesichtspunkt des Wahren oder des Guten.

Es ist also richtig, daß wir alles — Natur und Schicksal,

den gewöhnlichen Lebenslauf und das Alltägliche wie das Außergewöhnliche und Geistige, das Weltliche und Religiöse, Kunst und Sittlichkeit ursprünglich erleben; nicht zuerst als bloßen Erkenntnisinhalt gewinnen und dann zum Gegenstand der Wertschätzung und Willensbetätigung machen. Wir erleben vielmehr ursprünglich alles, was in uns irgend eine Bedeutung gewinnt. Allein dieses Erleben ist nicht eine vor und jenseits des Denkens und Wollens gelegene Art innerlicher Vorgänge, sondern die urwüchsige schlichte Art des Denkens und Wollens selber. Dann erst, wenn wir empfindend, wahrnehmend, fühlend, hinneigend und begehrend, fragend und zögernd, entschieden zugetan oder abgewandt, davon erregt oder angeregt worden sind, lösen wir durch die Unterscheidung der Abstraktion und Reflexion die konkrete Einheit des inneren und äußeren Erlebens in dieser oder jener Richtung in die einzelnen Formen des Seelenlebens auf und stellen die Gesichtspunkte für die Untersuchung der erlebten Bewußtseinsinhalte, Gegenstände und Werte auf. Die Sache ist einfach, wenn unser Erleben auf unmittelbarer sinnlicher Erfahrung beruht; es ist schwieriger, wenn es sich um solche Erlebnisse handelt, deren Gegenstände und Werte unserem Bewußtsein nicht unmittelbar durch die sinnliche Erfahrung gegenübertreten oder als unentbehrliche Lebensbedingungen fühlbar werden.

Allein die einen wie die anderen Erlebnisse sind ein Erleben in der Form der inneren Vergegenständlichung und Wertempfindung, der Herausforderung zur Anerkennung oder Ablehnung im Sinne der Wahrheitsfrage oder der Wertfrage und Willensentscheidung.

Indem demnach die Religion als eine Sache des Erlebens hervorgehoben wird, ist sie nicht dem Erkennen und Denken einerseits, dem Fühlen, Werten und Wollen anderseits entzogen, sondern es ist damit nur gesagt, daß sie so wenig wie aller andere Lebensinhalt durch ein berechnet absichtliches, sich künstlich Schritt für Schritt vollziehendes Nacheinander der abstrakt unterschiedenen Seelentätigkeiten in unsere Innerlichkeit hineinkommt, sondern in der konkreten Einheit aller Formen seelischer Erregung und Erfüllung, in dem lebendigen Verwachsensein aller seelischen Betätigungsweisen, der empfangenden wie der gegenwirkenden Seelenkräfte. Damit ist indes in keiner Weise ein

Grund gegeben, um auf die Frage zu verzichten, welches Wahrheitsrecht und welcher Lebenswert dem betreffenden Erlebnisinhalt zukomme. Vielmehr ist die Frage unabweisbar, in welchen bestimmt ausgelegten Gedankenreihen und Schlußfolgerungen sich die religiöse Überzeugung vor dem Richterstuhl der prüfenden Vernunft rechtfertige, nachdem sie — wie dies bei jeder Erkenntnis der Fall ist — zuerst mehr in Form eines Eindrucks gewonnen wurde. Was wir an Erkenntnissen und Ansichten besitzen, gewinnen wir nicht durch Zusammensetzen und Auseinanderziehen von Vorstellungen oder Begriffen einerseits, von Urteilen und Prämissen anderseits, kurz aus unterschiedenen Elementen, auch nicht durch ausdrückliche Schlußfolgerung, sondern in einem Urteilsakt. Dem Werte nach kann dieses Urteil Erfahrung, Wahrnehmung oder Folgerung, Frage oder Zustimmung sein. Aus diesem Akte lösen wir erst die Vorstellung oder das Begriffsbild im Unterschied vom Urteil heraus, dann die einzelnen Vorstellungen und die einzelnen Urteile aus dem Gesamtbegriff und dem konkreten Erkenntnisakt. Hierauf suchen wir die durch den Abstraktions- und Reflexionsprozeß aufgelösten und unterschiedenen Elemente, Vorstellungen und Urteile wieder in logischen Zusammenhang zu bringen. Das ist die wissenschaftliche Darlegung und Auslegung der erlebten Erkenntnis.

Ebenso ist die Scheidung des Erlebten in Erkenntnis und Gefühl, in Vorstellung und Neigung oder Willensrichtung eine nachträgliche Auslegung des betreffenden seelischen Tatbestandes. Nur um der Klarheit willen haben wir vorhin einfach von Erkenntnis gesprochen. Tatsächlich ist jede unserer Erkenntnisbetätigungen zugleich Willensregung und Willensbestimmung. Sonst würde die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Weltanschauungen viel mehr Erfolge aufweisen und hoffen lassen.

Auch die Unterscheidung ist eine nachträgliche Abstraktion, wodurch die Menschheit die konkrete Einheit ihres Gesamt-erlebens in die großen Gattungen auslegte, welche in der kulturgeschichtlichen Darstellung die besonderen Gesichtspunkte für die Feststellung des Tatbestandes und der treibenden Ursachen bilden. Dieses Gesamterleben des Menschen ist allmählich immer deutlicher unterschieden worden in die Aufgaben der körperlichen Lebensfürsorge und der geistigen Ausbildung. Es ist zunächst die



Sorge um Nahrung, Wohnung, Schutz und Verteidigung gegen die das Leben bedrohenden Feinde, gegen Natur- und Schicksalsgewalten. Sodann Arbeit und Beschäftigung, gesellschaftliche Gliederung für Krieg und Frieden, Verkehr, Erfindung, Eigentum, Recht und Sitten, Kunst und Schmuck, Sprache und Musik, Werkzeuge und Verkehrsmittel; sodann Wissenschaft, Naturbeobachtung, Zeitbemessung, Schrift und Überlieferung, Religion und Sittlichkeit.

Indem diese Formen des menschlichen Erlebens und Kulturlebens nebeneinander zur Darstellung kommen, wird nicht behauptet, sie seien als geschiedene und für sich bestehende Größen erst nachträglich zur Einheit des Kulturlebens zusammengefügt worden: sondern was ein ununterschiedenes, von keiner vorherigen Reflexion in seiner Besonderheit erfaßtes und als Aufgabe hingestelltes, sondern von der wechselnden Gesamtlage veranlaßtes Wirken und Schaffen des Menschen war, wurde allmählich mit dem Fortschritt der Sprache und der anderen Mittel zur Vergegenständlichung ausgelegt und in die besonderen Grundformen unterschieden. Aus diesem Grunde zeigt uns die Urzeit alles in innigster Einheit und Wechseldurchdringung, was später selbständig wird, ja sogar in schroffen Gegensatz zueinander gerät: das Heilige und Profane, das Naturnotwendige und das Ideale, das Essen und Opfern, das Weltliche und Geistliche, Nationales und Religiöses. Alles wurde immer mehr aus dem Verwachsensein mit dem erlebenden Menschen herausgestellt und dadurch dem Menschen gegenüber zu einer selbständigen Macht: Sitte, Staat, Religion, Wahrheit, Recht. Damit wurden auch diese Kulturaufgaben oder Erlebnisinhalte selber voneinander unabhängiger und kamen schließlich in die Gefahr sich bekämpfender Gegensätze, welche sich die Herrschaft über den Menschen streitig machen.

Die Ableitung der Religion aus dem Gefühl ist unhaltbar, wie sich aus folgenden Gründen ergibt.

#### *1. Beweisgrund.*

1. Das Gefühl ist ein Innewerden, aber nicht wie die Wahrnehmung das Innewerden eines neuen Inhaltes im Sinne der Vergegenwärtigung, sondern das Innewerden im Sinne einer eigentümlichen Ergriffenheit und Anmutung durch dasjenige, was

Gegenstand der Vergegenwärtigung, der Vorstellung oder des Bewußtseins geworden ist. Das Gefühl ist nie die erste Aufnahme oder Entstehung eines Inhaltes im Seeleninnern, sondern die begleitende Wertempfindung.

Die Vergegenwärtigung ist ein Innwerden, das noch gleichgültig (im negativen Sinne) bleibt; das Gefühl hebt diese Gleichgültigkeit von Anfang an auf. Die Gleichgültigkeit ist als Stimmung selber auch ein Gefühl; wir verstehen sie hier als Mangel jeden Wertgefühles.

In dem Ausdruck Empfindung ist beides ebenso zusammengefaßt, wie es in der lebendigen Wirklichkeit vereint ist: das Innwerden der Vergegenwärtigung und der Stimmung, der Eindruck der Sache selber und ihres Wertes.

Empfindung ist tatsächlich beides, Wahrnehmung und Gefühl; die Beachtung des Inhaltes an sich erfordert naturgemäß eine stärkere Reflexion und tritt demnach hinter der Wertempfindung zurück. Dazu kommt, daß unsere Denktätigkeit zunächst selber vom Interesse angespornt und in bestimmte Richtungen gelenkt wird, also naturgemäß die Wertbeziehung des Empfundenen eher ins Auge faßt als den Empfindungsinhalt als solchen.

Daher erzählen die Leute, insbesondere die Ungebildeten, viel lieber und öfter von den Gefühlseindrücken, die sie erlebt, als von der Sache und ihrer inhaltlichen Beschaffenheit, welche diese Eindrücke erregt haben. Wer wollte nun daraus folgern, daß diese Leute nur Gefühlseindrücke hatten, wenn sie von Lust und Unlust, Behagen und Unbehagen, von Hunger und Angst berichten und dabei nur die dürftigsten Angaben über Gegenstand, Inhalt und sachlichen Verlauf ihrer Erlebnisse zu machen vermögen?

2. Die Gleichsetzung von Gefühl und Gesamtbetätigung der Seele ist besonders dann verführerisch, wenn es sich um einen solchen Bewußtseinsinhalt handelt, der für unseren Wesensbestand und unser Lebensglück von entscheidender Bedeutung ist. Was mit Existenz und Lebensziel als Bedingung zusammenhängt, ist bei der Vergegenwärtigung von viel lebhafteren Gefühlen begleitet als die Wahrnehmungen und Erkenntnisse, welche mehr zur Bereicherung des Wissens und zur Unterhaltung des Lebens dienen.

Das gilt besonders von der Wärme- und Frostempfindung, von Druck und Stoß und all dem, was darum zum Gefühls- oder Tastsinn gerechnet wird. Darum wird der Tast- und Wärmesinn eben Gefühlssinn genannt.

Geruchs- und Geschmacksempfindungen lassen den Inhalt der Wahrnehmung viel mehr hinter dem begleitenden Wertgefühl zurücktreten, als die

Gehörs- und Gesichtsempfindungen. Die gefährlichen Empfindungen, wie starke Glut oder Kälte, scharfes Stechen und Drücken, Geruch oder Geschmack, sind von so heftigen Gefühlen begleitet, daß sie kein längeres Verweilen beim Gegenstande zulassen, um ihn etwa aus Neugierde oder aus wissenschaftlichem Interesse zu untersuchen. Ähnliches gilt vom Hunger, von der Verzweiflung, der Scham und dem Ekel. Das Gefühl ist dabei so heftig, daß es von dem gefährlichen Gegenstand wegreißt: so entsteht der Anschein, als ob der ganze Vorgang nichts als Gefühl wäre. Wundt zählt sogar die Schmerzempfindung als eine Art Empfindung auf, neben Druck, Wärme, Kälte. Psychologie 1896, S. 55.

Das Gefühl steht im Vordergrund bei denjenigen Dingen, welche für das Menschenleben, seine Bedeutung und Zielbestimmung, seine Führung und Einrichtung von entscheidender Bedeutung sind. Das sind die Dinge, welche bei dem Versuch, die großen Rätsel des Weltaseins und des Menschenlebens zu lösen, eine Rolle spielen: vor allem Gott und Unsterblichkeit, das erste Woher und das letzte Wohin.

Das Gefühl, welches die Entstehung oder Aufnahme und Beurteilung dieser Gegenstände im Bewußtsein begleitet, ist so kräftig, daß leicht der Schein entsteht, als sei der Glaube an Gott und Ewigkeit nichts als ein Wertgefühl. Es verhält sich da ähnlich wie bei den heftigen Empfindungen irgend einer Gefahr oder Not. Allein, wie stark auch die Wertempfindung jeweils sein mag, sie setzt immer eine sachliche Inhaltsempfindung als ihren Grund und Kern voraus. Das Gefühl begleitet die Aufnahme eines Inhaltes in das Bewußtsein, aber es ist diese Inhaltsaufnahme selber nicht; das Gefühl begleitet die Entstehung des Gottesgedankens, aber es ist nicht selber dieser Gedanke noch dessen Ursprung. Von Wert oder Unwert kann doch erst die Rede sein, wenn die Sache da ist oder vorgestellt ist. Die Idee des Unendlichen, das Aufleuchten einer überweltlichen Macht und Güte im Bewußtsein ist wohl von tiefen Erregungen begleitet bis in die ersten Ursprünge und Entwicklungsstufen der Gedankenbildung zurück: aber der Inhalt und die Wertempfindung sind immer zu unterscheiden.

Weltanschauung und Einzelerkenntnis sind zwar beide Erkenntnisse und wie jeder Seelenvorgang von Gefühlen begleitet; aber die Weltanschauung als das Gesamtbild der Wirklichkeit mit ihren Perspektiven in den Ursprung und Endzweck der Welt,

mit den Pflichten, die sie an uns stellt, und den Aussichten, die sie eröffnet, ist in ganz anderer Weise vom Gefühl begleitet und durchdrungen als irgend eine Einzelerkenntnis, die vielfach ganz gleichgültig bleibt oder das Gemüt nur oberflächlich erregt. Darum kann bei den religiösen Vorstellungen und Urteilen der Schein entstehen, als ob sie mehr Gefühl als Erkenntnis seien, weil eben das Werturteil stärker hervortritt als das Wirklichkeitsurteil. Und doch ist letzteres die unentbehrliche Voraussetzung des ersteren. Eben deshalb wird die Sache, welche Gegenstand des Wertgefühls ist, als selbstverständlich außer acht gelassen.

Was als selbstverständlich erscheint, wie das Vorhandensein eines Bewußtseinsinhaltes, auf den sich die Wertgefühle beziehen, wird leicht übersehen. Hat es keine eigene Mühe gekostet, um eine Vorstellung zu erwerben, so wird ihr Vorhandensein noch viel leichter als selbstverständlich übersehen.

Das gilt von der Gottesidee im höchsten Maße, welche die meisten von Kindheit an eingeprägt erhalten, ohne je die Gedankenarbeit mitzumachen und zu ahnen, durch welche sie der Menschheit vermittelt wurde.

Die Vergleichung der verschiedenen Theorien über das Wesen des Gefühls dürfte zeigen, daß man dabei bald das Unbestimmte, Dampfe, Dunkle im Auge hatte (das sich in den ersten Regungen jeder Selbsttätigkeit findet), bald die Beziehung auf das eigene Selbst, dessen Schutz und Förderung, bald die lebendige Einheit und Wechseldurchdringung aller inneren Vorgänge und Zustände, bald die Zähigkeit, mit welcher die Seele aller Kritik zum Trotz an den höheren Idealen festhält, wofür Kant und Jacobi die sprechenden Beispiele sind.

## 2. *Beweisgrund.*

1. Das Gefühl ist nicht minder eine Tatsache, wie das Naturgeschehen und verlangt eine gründliche Würdigung durch die Wissenschaft. Die Gefühle, welche die religiösen Annahmen begleiten, sind ganz hervorragende Tatsachen, nicht minder wie jene, welche mit den psychologischen Wurzeln der Sittlichkeit zusammenhängen.

Darum müssen sie von der Religionswissenschaft gewürdigt werden. Es geschieht dies im religiösen Gottesbeweis, der von den religiösen Gefühlen als einer psychologischen Tatsache ausgeht und den hinreichenden Erklärungsgrund dafür sucht.



Der Weg zur Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft, den das protestantische Prinzip angibt, ist richtig verstanden der religiöse Gottesbeweis. Der Irrtum liegt nur darin, daß er als der einzige und einzig berechtigte erklärt wird. Jeder kosmologische und psychologische Gottesbeweis, jede Kundgebung der Gottheit in der Natur wie in der Geschichte führt an und für sich zu Gott. Je nach der Verschiedenheit der menschlichen Geistesanlage entspricht dem einen mehr dieser, dem andern mehr jener Weg, mehr diese oder jene Vermittlung der Gotteserkenntnis oder Gottesgemeinschaft.

Darum muß die Religion so katholisch oder allgemein sein wie die geistige Veranlagung der Menschheit, wie die Offenbarung Gottes in Natur und Gnade. Was ein Werk oder eine Tat Gottes ist, ist auch geeignet, um zur Gotteserkenntnis zu verhelfen. So in der Hl. Schrift: da ist jeder Psalm, jedes Buch, jedes Geheimnis, jede Führung, jeder Heilige geeignet, zu Gott hinzulenken. Auf die einen machen mehr diese Tatsachen Eindruck, auf die anderen mehr jene. Haben denn alle oder die meisten (sogar unter den Protestanten) ein Verständnis für die eigentümliche Heilserfahrung, in welcher der Protestantismus den einzigen Weg zu Gott erkennt?

Die wahre Religion zieht den ganzen Kosmos, die Innen- und Außenwelt, in den Dienst der höchsten Wahrheit und Aufgabe; sie sieht in der ganzen Natur und Geschichte eine Offenbarung der Wahrheit sowie eine Quelle und ein Mittel geistigen Lebens. Das ist die Folgerung des Theismus, der von jedem Rest eines geheimen Dualismus frei ist.

Wenn die gesamte Wirklichkeit nur aus der freien Schöpfungstat des vollkommenen Geistes zu erklären ist, dann ist die Bestimmtheit und Fülle der Urstoffe, die Kraft und Lust des Werdens und Wirkens, der Drang suchender Unruhe, um die notwendigen Mitursachen zu treffen, die feste Gesetzmäßigkeit der Gestaltung, der Aufeinanderfolge und des Zusammenhangs, das Emporstreben der Entwicklung im einzelnen und ganzen, die innerliche Verklärung des äußeren Geschehens in den Vorstellungsformen unseres Bewußtseins, der Aufgang der bunten Vorstellungswelt und damit der Schönheit in unserem Empfinden und Denken: es ward Abend und Morgen, — die Vergleichung der Ideen mit den Tatsachen,

um die Wahrheit zu gewinnen, die sittliche Güte und Wertschätzung, Verpflichtung und Verantwortung, das Bedürfnis nach einer allumfassenden Vorsehung, Gnadenhilfe und Vollendung: dann ist das alles ein lauter, gewaltiger Psalm, der von der Vollkommenheit des Schöpfergeistes erzählt und mit jedem seiner Worte ein Samenkorn zur Lebensgemeinschaft der Seele mit Gott in unser Inneres hineinsenkt. Wenn alles Gottes Schöpfung ist, dann ist alles Erzählung und Beweis von Gott, Zugkraft zu Gott, Tröstung und Belebung in Gott. — Die einseitige Betonung des persönlichen Erlebnisses gegenüber den sachlichen Ausgangspunkten der Gottesgemeinschaft würde schließlich zu der Lehre führen, die Religion und ihr Heilsgut habe nur rein persönlichen Wert, keine sachliche Bedeutung, keine allgemein-gültige Begründung und Berechtigung.

2. Die philosophisch-theologische Gefühlstheorie sagt, die Wissenschaft habe es mit der Wahrheit zu tun, die Religion mit der Befriedigung des Gemütsbedürfnisses.

Allein die Wahrheit ist nicht minder Sache des Gefühls wie die Religion. Die Wahrheit ist ein Ideal, dessen Annahme oder Ablehnung im innigsten und unlösbaren Zusammenhang mit der Befriedigung eines Gemütsbedürfnisses steht. Was berechtigt uns denn, den Inhalt unserer Erfahrungsvorstellungen für Wahrheit zu halten? Wenn es die Notwendigkeit ist, für die innere Bestimmtheit, Deutlichkeit und Stärke unserer Empfindungsvorstellungen sowie für den lückenlosen und sicheren Verlauf derselben eine hinreichende Ursache anzunehmen, was berechtigt uns denn, dieser innerlich gefühlten Notwendigkeit, diesem Bedürfnis und Drang nach einer hinreichenden Erklärung mehr als subjektiven, mehr als rein persönlichen Wert beizumessen? Wie uns das eine Gefühl zur Befriedigung des Nahrungsbedürfnisses drängt, so das andere Gefühl zur Befriedigung des Bedürfnisses nach innerer Übereinstimmung unseres Vorstellungsinhaltes. Allein wie kommen wir dazu, der Wahrheit eine objektive Gültigkeit beizulegen? Unzweifelhaft ist es ein starkes Gefühl, welches uns drängt, den Erfahrungsvorstellungen mit der Zustimmung des Urteils beizupflichten und sie für Wahrheit hinzunehmen. Ist deswegen die Wahrheit eine Sache des bloßen Gefühls? Hat Nietzsche recht, wenn er sagt, die Annahme von Ursachen, d. h. von wirk-

lichen Empfindungsgegenständen oder von Wahrheiten geschehe nur, weil uns die Nicht-Annahme hinreichender Ursachen ein unerträgliches Unlustgefühl bereitere?

Wer überhaupt an irgend eine Wahrheit glaubt, kann der Religion nicht von vornherein den Wahrheitscharakter deshalb absprechen, weil sie von lebhafter Gefühlsteilnahme getragen und begleitet ist. Denn die Wahrheit ist selber ein wesentliches und unersetzliches Lebensinteresse des Menschen, für dessen Recht das Gemüt in seiner ganzen Tiefe erglüht und aufflammt. Wahrheit und Gefühl, innerer Wert und objektive Geltung einerseits wie subjektiv empfundenes Lebensbedürfnis anderseits stehen demnach nicht in ausschließendem Gegensatz, sondern fordern sich wechselseitig. Religion und Wissenschaft sind darum sowohl Sache der Wahrheit wie des tiefgefühltesten Lebensbedürfnisses, sie sind beide Gewissenspflicht und Gemütsforderung zugleich.

### *3. Beweisgrund.*

Das religiöse Gefühl, als Ursprung der Religion genommen, ist unfähig zu leisten, was es selber fordert und was die Religion bieten muß. Die Religion muß eine sichere Überzeugung von dem höheren Ursprung und Endzweck des Menschen begründen und die hierzu notwendige Lebensordnung nicht bloß vorschreiben, sondern auch ermöglichen.

Unzweifelhaft ist es ein starkes Gefühl, welches das Bedürfnis denkender Menschen nach Wahrheit und Vollendung im großen Sinne begleitet: allein die Befriedigung dieses Bedürfnisses ist damit noch nicht gegeben, noch mittelst des Gefühles der Befriedigung oder der rückhaltlosen Hingabe an eine Weltanschauung zu erzielen. Wohl treibt das Gefühl der Bedürftigkeit und der Sehnsucht nach einer zuverlässigen Grundlage des geistig-sittlichen Lebens sehr viele religiös interessierte, Gott suchende Gemüter dazu, sich mit der ganzen Kraft an etwas, was ihrer Natur oder Erziehung entspricht, sei es ein Ideal oder eine Lehre oder eine Autorität, sei es die einer Schrift, einer Gemeinschaft oder einer Person, anzuschließen und in ihr das Gesuchte als gefunden anzunehmen.

Zur Berechtigung verweist man auf die babylonische Gedankenverwirrung in der Philosophie, aber auch in der Religion; auf die Unerträglichkeit eines unaufhörlichen Suchens, auf die innere

Befriedigung, die man im innigen und rückhaltlosen Anschluß an sein religiöses Ideal gefunden habe.

Allein man übersieht dabei vor allem, daß es immer eine Welt- und Lebensanschauung, eine Glaubensüberzeugung ist, an die man sich hingab. Dieser Glaube wird oft deshalb nicht für einen Bekenntnisglauben gehalten, weil er im Vergleich zu der amtlichen Kirchenlehre sehr einfach ist; allein die religiösen Glaubensvorstellungen, welche im eigentlichen Sinne jeweils Quell der Andacht und den Gegenstand der Frömmigkeit bilden, sind immer viel einfacher als die betreffende kirchliche Glaubenslehre; ja, sie sind oft sehr untergeordnete, zuweilen sogar sehr fremdartige Bestandteile derselben.

Immer ist es also eine Erkenntnis, eine Denk- und Anschauungsweise, durch deren Aufnahme das Bedürfnis nach einer sicheren Lebensgrundlage befriedigt wird. Das Gefühl ist nur die treibende Kraft, die zur Annahme oder Erzeugung einer religiösen Weltanschauung oder eines religiösen Ideals drängt. Der Charakter der Erkenntnis tritt dabei nur um deswillen zurück, weil man die Befriedigung des religiösen Gefühlsbedürfnisses um jeden Preis und mit Ungestüm erzielen will und darum die gründliche Denkarbeit der Beweisführung meidet: man nimmt einfach eine bestimmte religiöse Denkweise an, und zwar mit Berufung auf das Gefühl der inneren Befriedigung, das sie entweder unmittelbar gewährt oder mittelst der starken Autorität, welche sie kirchlich vertritt.

Der innige und entschiedene Anschluß an ein Ideal oder eine Weltanschauung von einigermaßen geistig-sittlichem Charakter wird immer ein Gefühl der Befriedigung und der religiösen Erbauung hervorbringen, wie die Geschichte aller Religionen offenkundig beweist. Durch die Kraft der Innigkeit und der Entschiedenheit wird eben der ganze geistige Gehalt einer Weltanschauung lebendig und wirksam. Was ihnen die innere Kraft der Erbauung, Sinnesänderung und Erhebung nimmt, ist die Oberflächlichkeit, mit der sich die meisten den religiösen Lehren gegenüber im Denken und Prüfen verhalten.

Wenn es unmöglich wäre, auf dem Wege der beweiskräftigen Erkenntnis die Wahrheiten der natürlichen Religion oder die Tatsache und Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung in



seinen geistigen Besitz zu bringen, dann wäre vom Gefühl keinesfalls ein Ersatz dafür zu erwarten. Denn das Gefühl empfindet nur den Wert, insofern die Wirklichkeit des Wertvollen in Frage kommt, handelt es sich um Erkenntnis. Läßt sich über diese Wirklichkeit auf dem Wege der Erkenntnis keine Sicherheit erzielen, weder durch Erfahrung, noch durch Schlußfolgerung, noch durch höhere Offenbarung, so kommen wir eben über dieses Dunkel nicht hinaus. Mögen wir noch so innig eine Antwort begehren, noch so energisch eine Lösung fordern, noch so gewaltsam irgend einen liebgewordenen Glauben als Lösung verehren: der Wunsch kann die Wahrheit und deren Erkenntnis niemals ersetzen — es sei denn für die Einbildung.

Wohl ahnet oftmals in Einfalt ein frommes Gemüt, was kein Verstand der Verständigen sieht: allein hierbei handelt es sich einerseits um schlichte Menschen, die trotz aller Einfachheit das Ebenmaß ihrer geistigen Betätigung bewahren und betätigen, anderseits um einseitige Verstandesmenschen, die gerade mit ihrem Denken der großen Gesamtheit des Wirklichen entfremdet sind und sich ausschließlich in einem einzelnen Forschungsgebiet vergraben haben.

Sodann muß dasjenige, was das fromme Gemüt bzw. der gesunde Menschenverstand in richtiger Weise ahnt oder vielmehr in abgekürzter Zusammenfassung denkt und durchschaut, sich auch regelrecht und streng wissenschaftlich darlegen lassen.

Das, worauf es bei der Religion vor allem ankommt, ist die tatsächliche Wahrheit der religiösen Glaubenslehren. Ohne die Tatsächlichkeit haben die religiösen Ideale keinen Wert, die religiösen Ziele keine Kraft und keinen Einfluß.

Darum finden sich gerade bei der Religion die stärksten Arten der Objektivierung oder der Einschärfung der tatsächlichen Wahrheit und Wirklichkeit: Offenbarung und Autorität, Gesetz und Wunder. Der Inhalt des religiösen Glaubens wird nicht etwa als Ergebnis des eigenen Denkens und Forschens betrachtet; das bringt bei den meisten Menschen die Furcht des Irrtums mit sich: darum wurden die Götter und Geister von den Natur- und Offenbarungsreligionen immer so angenommen, daß sie von dem Mißtrauen auf die Unzuverlässigkeit der eigenen Denkkraft unberührt blieben. Auch über die Naturwirklichkeit blieben sie

erhaben, wie die wunderbaren Machtwirkungen bekunden sollten, durch welche ihre Existenz sichergestellt wurde.

Diese Betonung der wirklichen Tatsächlichkeit in der Religion geht so weit, daß dieselbe auch für die sinnbildlichen Vorstellungsformen den vollen Charakter eigentlicher Wahrheit und Gültigkeit in Anspruch nimmt. Die talmudische Tendenz der Vermenschlichung Gottes, der Umzäunung des Gesetzes, der Behauptung, die mosaische Kultusordnung sei für ewige Zeiten gültig und unabänderlich, ist ein Beispiel für den Wert, den die Religion auf die tatsächliche Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubensinhaltes legt.

Hieraus erklärt sich, warum die Religionen niemals als Ergebnisse der eigentlichen Denkarbeit und Erkenntnis gelten wollten. Um so leichter konnte man sie für eine Sache der unmittelbaren Gefühlsempfindung für das Unendliche halten. Allein gerade die Wirklichkeit und Tatsächlichkeit der religiösen Vorstellungen war es, welche die Religion dadurch hervorheben wollte: — denn davon hing alles ab. So verrät die Religion selber, wie sehr sie in der Erkenntnisanlage des Menschen und in seinem Wahrheitsbedürfnisse wurzelt, allerdings in dem Bedürfnis nach einer Wahrheit, die wirklich und allseitig zur Vollendung emporzuführen vermag.

Wohl ist die Religion den einzelnen Erfahrungswissenschaften gegenüber selbständig; aber es ist nicht bloß die Wertschätzung der geistigen Innerlichkeit mit ihren Zielen und Gütern, Gesetzen und Forderungen, mit ihrer einsichtigen Klarkeit und selbstbestimmenden Freiheitskraft, was der Religion der Naturforschung gegenüber ihre selbständige Bedeutung gibt, sondern es ist dies zunächst überhaupt die Bezugnahme auf die große Tatsache des Seelenlebens und die unleugbare Welt der inneren Erfahrung mit all ihrer geistigen Kraft und Fülle. Demgegenüber bleibt die Naturforschung auf das äußere Erfahrungsgebiet beschränkt. Die Religion würdigt indes auch dieses in seinen großen Tatbeständen und Zusammenhängen, Grundzügen und Grundlagen, sowie in seinem Verhältnis zum Geistesleben. Auch wenn die Wissenschaft dem inneren Seelenleben Verständnis entgegenbringt, so verliert sie sich dabei doch in Einzelforschung; nur insofern sie zugleich Philosophie wird, faßt sie das Ganze, den Urgrund

und Endzweck des Daseins überhaupt ins Auge. Dann aber ist sie bereits religiöse Denktätigkeit geworden. Philosophie und Religion stehen in wesentlichem Zusammenhang.

Die Religion hat als wesentlichen Bestandteil die Sittlichkeit sowohl im Sinne des Gesetzes wie der Erfüllung; sie betrachtet alles unter dem Gesichtspunkte der Sittlichkeit: aber doch nicht so, daß man sagen dürfte, sie ordne die Wahrheit der Sittlichkeit unter; sie habe nur Interesse für die Welt der sittlichen Werte, nicht ebenso für die Welt der Tatsachen und der Wirklichkeit.

Vielmehr liegt das Hauptinteresse der Religion an der Versöhnung von idealer und realer Wahrheit, von Wirklichkeit und Sittlichkeit, von Idealität und Realität, von Sollen und Können, von Verdienst und Schicksal.

Die Religion wahrt und pflegt vor allem die sittliche Ordnung, weil sie die höchste Lebensform der Wirklichkeit ist und als Tatsache gewürdigt werden muß. Ohne Erkenntnis derjenigen Tatsachen, Ursachen und Lebensziele, welche die inneren Voraussetzungen der Sittlichkeit sind, also ohne Würdigung der Wahrheit, könnte von sittlicher Ordnung in der Religion überhaupt keine Rede sein.

Weil die Religion den geistigen Blick auf das Ganze lenkt, muß sie in erster Linie Vertreterin der Sittlichkeit sein, und zwar viel mehr als die Moral selber. Für die Religion kommt nämlich nicht bloß die Sittlichkeit als Forderung inbetracht, sondern als ein Ideal, dessen Wert in der Erfüllung liegt und die Erfüllung fordert, und zwar trotz der Schwierigkeiten, welche Natur, Todesgesetz und Schicksalsmacht entgegenstellen. Uroffenbarung, Sündenfall und Strafgesetz, Verheißung und Erlösung, Gnade und Heiligung, Seelengericht und Reinigung, Auferstehung und Weltvollendung sind der Kranz von Lehrwahrheiten, welche die Sittlichkeit der Religion verdankt.

Die Religion zeigt darum von Anfang an überall die Verbindung von Welterklärung und Sittlichkeit: die Gottheit wird als Ursache der ganzen Wirklichkeit erkannt und darum auch als Urheber der sittlichen Verpflichtung, als Vorbild der sittlichen Vollkommenheit, als Erzieher und Kraftquell für den Vollzug des Sittlich-Guten in Charakterbildung und Gesellschaftsordnung, als Wächter der sittlichen Ordnung, als Richter und Vergelter der sittlichen Gesinnungen und Leistungen.

Auch die niedersten Religionsformen, wie der afrikanische Fetischismus, bekunden in eigenartiger, aber kraftvoller Weise den Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit.

Die Religion ist demnach eine vollkommene Würdigung der tatsächlichen Wirklichkeit, nämlich so, daß der höhere Wert der sittlichen Weltordnung zur Geltung gebracht wird.

Die Weltbetrachtung und Lebensauffassung unter dem sittlichen Gesichtspunkte schließt alle anderen Ordnungen als Voraussetzungen ein, weil der Wille die innere Vollendung des Geisteslebens und der Wahrheitserkenntnis, weil der Mensch der Abschluß der sichtbaren Schöpfung und weil seine Zielbestimmung die Erfüllung seiner Wesensanlage ist.

Die Notwendigkeit, daß dem sittlichen Ideal wegen seines unendlichen Wertes ewige Wirklichkeit gebühre und auch in der Schöpfung angemessene Erfüllung zuteil werde, ist ein wesentlicher Grundzug der Religion.

Die Religion ist die gerechte Wertschätzung aller Güter und Ziele: auf Grund ihrer richtigen Erkenntnis. Darum ist die angemessene Verwirklichung des Guten in der Welt ihr Grundgedanke.

#### 4. Widerlegung der für die Gefühlstheorie geltend gemachten Begründung.

Die Beweisgründe, welche den Ursprung der Religion aus dem Gefühl dartun sollen, erweisen sich bei näherer Prüfung nicht als stichhaltig.

##### *Erster Gegengrund.*

Zu 1. Die Menschheit soll, wie geltend gemacht wird, allgemein und bereitwillig das Ergebnis der Gottesbeweise annehmen, aber mit größtem Mißtrauen den Gottesbeweisen selber gegenüberstehen. Darum müsse der Gottesglaube aus dem Gefühle stammen.

Eine fortschreitende Zunahme des Glaubens an den einen Gott, eine Richtung zum Monotheismus, ist wohl im religiösen Entwicklungsgang der Menschheit nachweisbar. Allein eine bereitwillige Anerkennung des persönlichen Schöpfer-Gottes im christlichen Sinne seitens der Gesamtheit findet sich weder überhaupt noch innerhalb des christlichen Kulturgebiets, und zwar um so weniger, je mehr man diejenigen inbetracht zieht, welche sich selber über diese Fragen Gedanken machen und auf Grund eigener Überzeugung und Gewissensarbeit Stellung dazu nehmen wollen. Übereinstimmung findet sich unter den Denkern in einiger Allgemeinheit hinsichtlich des Glaubens, daß überhaupt ein Erklärungsgrund, ein einheitlicher Weltgrund anzunehmen sei, der jenseits unserer Erfahrung liege.

Dem würde in den Religionen der Glaube an die göttliche Macht entsprechen, der dem Animismus, Polytheismus, Pantheismus und Dualismus mit dem Monotheismus gemeinsam ist. Im Buddhismus müßte man das ewige Gesetz der Ursächlichkeit, Entwicklung und Vergeltung durch Wiedergeburt und Erlösung unter diesem Göttlichen verstehen.

Innerhalb des engeren Kreises derjenigen, welche wirklich an den persönlichen Gott glauben und zu den Gottesbeweisen Stellung nehmen, ist folgendes zu beachten. Die meisten kommen zum Gottesglauben nicht mittelst eigener Denkarbeit, d. h. jener geistigen Anstrengung, wie sie in den Gottesbeweisen niedergelegt und ausgelegt ist, sondern durch Unterricht und Erziehung. Autorität und Traditionen vermitteln in allen Religionen, auch im Protestantismus, die religiöse Erkenntnis, insbesondere die Grundlehren. Die wenigsten kommen aus naheliegenden Gründen dazu, die innere Berechtigung der überlieferten Lehren sowie der überliefernden Autoritäten durch eigene Denkarbeit zu prüfen. Freilich werden Gründe und Beweise für beides angegeben und eingeprägt, aber es ist ein wesentlicher Unterschied, ob einem



die Beweisgründe im Unterricht eingeprägt und vorgeschrieben werden, oder ob man sie in lebendiger Denkarbeit durchmacht. Die meisten verhalten sich, vielleicht auch im höheren Unterricht, gegenüber dem, was ihnen als Wissenschaft dargeboten wird, und den Beweisgründen dafür gleich unselbständig und passiv: man lehrt sie, ja man verpflichtet sie, beides hinzunehmen, das eine als bewiesen, das andere als Beweis, und so glaubt man schließlich an die Stichhaltigkeit der Beweisgründe: auch beim Anschluß an philosophische Richtungen und an naturwissenschaftliche Theorien. Meistens hat bereits der Wille entschieden, welcher Weltanschauung man folgen will. Darnach richtet sich die Stellungnahme zu den Beweisgründen.

Wie sollte die große Menge der Gläubigen, auch der Gebildeten, nicht vor der Schwierigkeit zurückschrecken, welche die geistige Denkarbeit der Gottesbeweise in sich birgt, zumal die wenigsten in dieser Arbeit und in diesem Gebiet heimisch sind? Dazu kommt das Gefühl der großen Verantwortlichkeit und die Tragweite des Endergebnisses. — Auch die Gelehrten sind geneigt, den Gottesglauben dem Gefühle zuzuweisen: sie fühlen sich eben in dem fremden Gebiet philosophischen Denkens nicht heimisch, sie wünschen das Ergebnis festzuhalten, obgleich sie nicht in der Lage sind, die geistige Entwicklung, deren Frucht die Gotteserkenntnis ist, in sich durchzumachen. Sie sind anderseits nicht geneigt, in einer so wichtigen Frage von dem Denkergebnis anderer, insbesondere von Vertretern anderer Stände und Fakultäten, abhängig zu sein.

Die Gottesbeweise bilden bei allen irgendwie die Wurzeln des Gottesglaubens, wenn auch oft sehr roh und einseitig. Bei diesen wurzelt die gläubige Überzeugung mehr in der Gedankenerwägung dieses Gottesbeweises, bei jenen mehr in der eines anderen.

Die vergleichende Würdigung der geschichtlichen Entwicklung, welche Wissenschaft und Religion durchgemacht haben, zeigt, daß die philosophisch-wissenschaftliche Welterklärung von den Gedanken lebt, welche die Religion überall zuerst ausgebildet hat. Die Ausdrucksweise ist natürlich in der Philosophie eine andere, mehr begrifflich und reflektiert; aber der Gedankengehalt ist der Religion entnommen. Es gibt keine philosophische Weltanschauung, welche nicht durch Übersetzung aus der Sprache der Religion entstanden wäre: Monismus und Dualismus, Realismus und Idealismus, Optimismus und Pessimismus, Logismus und Theismus: alle sind religiös-theologischen Ursprungs.

Der Materialismus und Agnostizismus, welche eine Ausnahme darzustellen scheinen, sind mehr der Verzicht auf eine philosophische Welterklärung, als eine besondere Art derselben. Übrigens entnahm auch der griechische Materialismus seine vier Elemente der ägyptischen Theologie, wie die jonische Naturphilosophie in den Kosmogonien der Chaldäer und Phönizier ihr Urbild hat.

Wenn nun der Gedankengehalt der wissenschaftlichen Welterklärungsversuche sich früher in der Religion findet als in der Philosophie, so ist dadurch erwiesen, daß die Religion nicht bloß überhaupt eine Vernunft-

betätigung ist, sondern die höchste Vernunftbetätigung selber, darum vom lebhaftesten Gefühl begleitet und durchdrungen, aber nicht erzeugt.

### *Zweiter Gegengrund.*

Zu 2. Die Religionen haben unzweifelhaft etwas Gemeinsames; ebenso unzweifelhaft treten die Unterschiede, welche die Religion trennen, zuerst und zumeist in ihrer Lehre hervor; ebenso gewiß ist, daß es vor allem die Lehren sind, welche zu Zweifel und Unglauben Anlaß geben. Das geschah sowohl gegenüber den Mythen der Naturreligion wie den Dogmen der Kirche. — Allein folgt hieraus, daß die Religion dem Gefühle entstammt und daß der Lehrgehalt oder die Weltanschauung, also der Beitrag von seiten der Erkenntnis, eine fremde Zutat und ein Verderbnis der Religion sei? — Zunächst sei daran erinnert, daß die Annahme einer höheren Macht, welche für Welt und Menschen von ursächlicher Bedeutung ist, bereits ein Dogma darstellt, das also jedenfalls nicht ganz entbehrt werden kann. Ohne diese Annahme gab und gibt es überhaupt keine Religion. Gäbe es eine solche, d. h. irgend welche Übung von Gebräuchen oder sonstigen Pflichtleistungen, so wäre das etwas schlechthin Sinnloses, aber keine Religion. Es gibt doch keine Übung, die als religiös gelten dürfte, ohne daß der Gedanke und Endzweck, die sie ins Leben rief und lebendig erhält, dazu ein Recht gäbe.

Der einfache Grundgedanke aller Religion muß sich fortschreitend ausgestalten; er kann unmöglich in elementarer Einfachheit verharren, während die Menschheit in jeder Hinsicht sich weiter entwickelt. Diese Fortentwicklung würde selber zum Zweifel an den einfachsten Elementargedanken der vermeintlich undogmatischen Religion, ja sogar an der Berechtigung ihrer Grundgefühle oder Übungen führen. Gerade der Zweifel, der mit dem Menschen entsteht und wächst, nötigt die Religion zur näheren Ausgestaltung ihres Grundgedankens. Denn jede Ausgestaltung ist Rechtfertigung nach außen und Wachstum nach innen, wenigstens der Versuch dazu.

Jede neue Formel, jeder neue Ausdruck und jedes neue Sinnbild dient zur Sicherstellung der Religion gegen Angriffe und zur besseren Wirksamkeit bei ihren Anhängern.

Am meisten Beachtung verdienen diejenigen, welche sich in schwerem Seelenkampf zum Gottesglauben hindurchgerungen haben. Diese, deren Lebensgang ein erlebter Gottesbeweis ist, werden kaum geneigt sein, das Gefühl als die Quellkraft ihrer Bekehrung anzugeben. Unzweifelhaft waren alle Zweifel und Anstrengungen des Gottsuchens von tiefen Aufregungen begleitet, getrieben und befruchtet: allein das Gefühl ist wie der Sporn mehr das Werkzeug der anspornenden Kraft.

Allerdings gleicht das Geistesleben bei vielen mehr einer Entwicklung, die sie unter dem Einfluß übermächtiger Gedanken erfahren, während andere mehr die Herren und Bildner ihrer Gedanken bleiben.

Fragen und Lösungen, Prüfungen und neue Versuche, unterbrochen durch vorübergehenden Verzicht oder krampfhaftes Anklammern, sind aber doch bei allen die Glieder der Kette. Es sind also Gedanken, welche die Seele in all ihren Tiefen aufwühlen und anregen. Gerade die eigene Gedankenarbeit

ist für das Gefühl aufregend, und zwar um so mehr, je selbständiger sie vor sich geht und je mehr man sich der eigenen Verantwortlichkeit bewußt ist. Ähnliches gilt von der Teilnahme an dem geistigen Lebenskampf anderer.

Es ist indes für einen solchen Menschen, dessen Leben die geistige Eroberung einer religiösen Weltanschauung ist, nicht ohne weiteres leicht, den Gedankengang, den er durchgekämpft hat, in gemeinverständlicher Darlegung mitzuteilen. Dazu gehört die Bezugnahme auf die verschiedenen Weltanschauungen sowie auf die Gesichtspunkte, unter denen sie entwickelt werden, und die Beweismethoden, welche zu ihrer Begründung dienen.

Ohne diese Vergleichung und Anknüpfung an anderes, was eine gelehrte Schulung erfordert, ist eine gemeinverständliche und überzeugende Darlegung nicht recht möglich. Mancher hat über alle Fragen der Metaphysik nachgedacht und bestimmte Ansichten gewonnen; aber er würde sich doch unfähig erklären, eine Metaphysik zu schreiben, weil ihm die Systematik und Methode sowie die Gegensätze fremd sind. Bei solcher Geistesverfassung besteht leicht die Neigung, das, was eigenstes und ernstliches Gedankenleben ist, für Gefühlserlebnisse zu halten und sich so der Mühe der Mitteilung und Rechtfertigung vor anderen zu entziehen.

Jeder Schritt der Weiterentwicklung führt naturgemäß zu einer Mehrung der Gefahren; die Möglichkeit des Irrtums und der Einseitigkeit wächst, je mehr der religiöse Grundgedanke zu den einzelnen Gesichtspunkten des Denkens und Strebens in Beziehung gesetzt wird. Allein dies würde auch dann geschehen, wenn die Religion selber in urwüchsiger Einfachheit verharren könnte; denn Sittlichkeit und Rechtspflege, Wissenschaft und Kunst, Heilkunde und Technik, Gemeinsinn und Eigennutz, Glück und Unglück würden sich doch ausgestalten und die Religion in ihre keineswegs gleichförmigen Richtungen hineinziehen.

Das einfachste Lebewesen bietet im Kampf ums Dasein gewiß die wenigsten Angriffspunkte; gleichwohl mußte die Naturentwicklung in der Richtung zur höchsten Verwicklung verlaufen. Mit Recht; denn die Überwindung der Irrungen und Mißbildungen durch bessere Verwertung der Kraft und vollkommenerer Ausgestaltung des Artgedankens ist die höhere Form der Sicherstellung. Besser als durch Absonderung wird der Wesensbestand durch vollentwickelte Tätigkeit gesichert. Der Mensch ist mehr Gefährdungen ausgesetzt als die einfacheren Lebewesen, als die Tiere überhaupt; die Hand ist schwächer als die tierische Waffe, aber eben darum stärker, als Werkzeug der Werkzeuge; der Bestand und die Herrschaft des Menschen ist deshalb doch gesicherter als der einer jeden anderen Gattung von Wesen. So muß auch die Religion im Kampf mit dem Zweifel und Widerspruch, aber auch mit dem Irrtum und der Einseitigkeit eine immer höhere Sicherheit durch vollkommenerer Ausgestaltung gewinnen.

Das Wachstum von innen durch kraftvolle und folgerichtige Tätigkeit ist der beste Schutz nach außen. Die Wirklichkeit wahrt ihr Wesen um so besser, je vollkommener sie sich zur Wirksamkeit ausgestaltet.

Tatkraft, die von innen entwickelt wird, ist die beste Sicherstellung des

Bestehenden. Die Naturordnung benutzt gerade den Gegensatz, um die höhere Ausgestaltung der Lebensstufen durch die Notwendigkeit der Abwehr hervorzutreiben. Alles ist auf Selbstbehauptung im Kampfe angelegt und gewinnt eben dadurch seine eigentümliche Vollkommenheit. Sollte die Religion allein eine Ausnahme hiervon machen? »Was die Schwachen erschüttert, das befestigt die Starken.« Gehört die Religion nicht zu dem, was seine Lebenskraft geschichtlich erwiesen hat?

### *Dritter Gegengrund.*

Zu 3. Es scheint ein ganz religiöses Streben zu sein, die Religion vor allen Angriffen der Wissenschaft und der Vernunft sicherzustellen, indem man auf die Begründung der Religion durch die Vernunft verzichtet. Denn die Religion ist heilig; heilig halten heißt indes von aller Berührung und Vermischung mit Weltlichem fernhalten. — Gleichwohl ist weder der Zweck dieses Strebens auf dem angegebenen Wege erreichbar, noch ist dieses Streben überhaupt berechtigt.

Das Denken und die Wissenschaft tritt an alles heran, was tatsächlich vorhanden ist, um es auf seinen Ursprung und seine Berechtigung zu untersuchen. Das geschieht auch bezüglich der Tatsachen der äußeren Welt, die wir schließlich doch nicht ändern können: allein immerhin sucht das Denken ihrer Herr zu werden. Was aber unsere eigenen Seelenzustände und Tätigkeiten betrifft, so haben wir eine eigentliche Herrschaft über dieselben, wenigstens so weit, daß wir uns durch zielbewußte Selbstzucht allmählich in die Richtung bringen, welche die Vernunft als die allein berechtigte erklärt. Die Ascese und der Heroismus haben eine Geschichte, welche den Beweis von der Kraft des Menschen über sich selber liefert. Wenn nun die Vernunft dazu gelangen würde, die Religion als etwas zu erklären, was keine vernünftige Begründung in der Wahrheit habe, dann würde sie eben bei vielen mit Recht dazu führen, daß man sich die Religion ebenso abgewöhnen müsse, wie den Aberglauben oder andere angeborene oder überlieferte Untugenden und Vorurteile. Wenn die Religion nun selber zugestände, daß sie in der Vernunft keine Begründung habe, ja, daß sie gern darauf verzichte, und zwar darum, weil sie dann allen Angriffen der zweifelhaften Vernunft entrückt sei, so würde die Vernunft darin zwar einen frommen Wunsch, jedenfalls aber keinen Grund erkennen, um von der Untersuchung abzustehen, welche Berechtigung der Religion zukomme. Tatsächlich haben sich die Gegner der Religion auch zu keiner Zeit deswegen von ihrem Angriff abhalten lassen, weil man die Religion als eine Sache des Gemütes erklärte. Es gibt eben manches, was Sache des Gemütes ist und doch abgetan werden muß. Es kommt bei allem auf das innere Recht und darauf an, ob es in der Wahrheit begründet sei. »Jede Pflanzung, die nicht der Vater der Wahrheit gepflanzt hat, verdient ausgerottet zu werden.« Mat. 15, 13. Der Fideismus ist unhaltbar.

Es gibt kein Mittel, um sich der Prüfung und Beurteilung durch die denkende Vernunft zu entziehen: denn vor dem Richterstuhl der Wahrheit muß sich alles rechtfertigen können. Die Sprache, in der diese Gerichtsverhandlung erfolgt, ist das Denken.



Auch die Berufung auf Autorität und Überlieferung, auf Gefühl und Bedürfnis bietet keinen Ausweg; denn alles muß sich als berechtigt erweisen, ehe es seine Ansprüche erheben kann. Am wenigsten aber wäre der Verzicht auf eine vernünftige und damit wissenschaftlich nachweisbare Begründung ein rettender Ausweg: eher ein verhängnisvoller Verdachtsgrund, wenn nicht gar ein eigentliches Schuldbekenntnis.

Der Gedankengang der Gefühlstheorie verwechselt auch die Vernunft an sich oder in ihrer richtigen Anwendung mit der Vernunft in irgend welchem, vielleicht fehlerhaftem Gebrauch. Gegen die unberechtigten Angriffe der Wissenschaft gibt es keinen wirksameren Schutz als die wahre Wissenschaft. Vom Forum des ungerechten Richters gilt es, die Gerechtigkeit anzurufen. Das Urteil, das mit Verletzung der Denkgesetze gefällt wurde, ist aufzuheben durch ein Urteil, das unter gewissenhafter Beobachtung der Denkgesetze gewonnen wird. Nicht jeder Denker vertritt den Gedanken der Wahrheit; nicht der einzelne Gelehrte ist die Wissenschaft selber.

Man muß die Irrtümer in dem Angriff dieses oder jenes Denkers auf die Religion nachweisen: so wird der Mißbrauch der Denkkraft durch die Vernunft selber überwunden. Man muß indes weiter gehen und mit dem Licht des Wissens und Denkens den wahren Ursprung und Zweck der Religion nachweisen: denn der Nachweis des Ursprungs ist die eigentliche Rechtfertigung jeglicher Sache. Im Ursprung und Endzweck liegt die magna charta des Rechtes, auch des Wahrheitsrechtes.

#### *Vierter Gegengrund.*

Zu 4. Es ist begreiflich, daß für die christliche Religion von den verschiedenen Konfessionsstandpunkten aus von vornherein eine Sonderstellung gefordert wird, um sie gegen die Angriffe der profanen Kritik und weltlichen Wissenschaft sicherzustellen.

Dieses Bestreben ist gegenwärtig besonders stark, wo die Geschichtsforschung und die Naturwissenschaft, die vergleichende Religionskunde und die Philosophie miteinander wetteifern, um das göttliche Wahrheitsrecht des kirchlichen Christentums zu widerlegen.

Andere wollen den Vorzug des Übernatürlichen dahin auslegen, daß damit der Zusammenhang mit dem Natürlichen ausgeschlossen werde. Das Gebiet des übernatürlichen Glaubens und das der natürlichen Erkenntnis seien durch keine Brücken miteinander zu verbinden.

Die Glaubenswahrheit entstamme der Offenbarung und sei darum so erhaben, daß sie von der natürlichen Erkenntniskraft und ihrer Kritik nicht erreicht, also auch nicht widerlegt werden könne. Nur die Formen der Vernunftkenntnis werden von dem Glauben benutzt.

Was eine Verherrlichung der übernatürlichen Ordnung zu sein scheint, erweist sich indes als deren bedenklichste Herabwürdigung. Wenn es für die natürliche Vernunft keine Brücken und Wege gibt, auf denen sie zur Prüfung des Wahrheitsrechtes etwa an den Koran herantreten kann, so ist sie auch außer stande, dieses Wahrheitsrecht überhaupt zu erkennen. Eine Erkenntnis, welche nur formale Aufgaben zu erledigen hätte, ist keine Erkenntnis. Kant

wird wegen dieser mechanischen Trennung mit Recht getadelt. Form und Inhalt lassen sich in der Erkenntnis nicht so trennen, wie der Rahmen vom Bilde: das ist das Eigentümliche des Seelischen, daß Form und Inhalt, Tätigkeit und Gegenstand einander ganz durchdringen. Zur Erkenntnisbetätigung gehört, daß sie unter allen Gesichtspunkten die behauptete Tatsache prüft. Diese Prüfung würde vereitelt, wenn der Inhalt des Veda, des Zend-Avesta, des Koran der Untersuchung vorenthalten würde. Aber nicht nur die Prüfung würde vereitelt, sondern auch jede Möglichkeit vernünftiger Anerkennung, falls die Untersuchung das Wahrheitsrecht der behaupteten Offenbarungstatsache ergeben würde. Denn solange eine wesentliche Seite des Tatbestandes der vernünftigen Beurteilung vorenthalten bleibt, ist eine vernünftige Zustimmung überhaupt nicht möglich. Es ist keine Ehre und kein Zeichen von Zuversicht, wenn man eine Sache dadurch schützen muß, daß man sie der vernünftigen Prüfung ganz oder teilweise entzieht. — Der Preis, der von den Vertretern der Religion dafür zu bezahlen wäre, ist auch zu groß: sie müßten die wesentliche Erhabenheit der menschlichen Vernunft über die Stufen der tierischen Erkenntnis preisgeben: denn der Vorzug der Geistigkeit ist dadurch begründet, daß die Vernunft für die Wahrheit als solche, also für alle Wahrheit empfänglich ist, daß sie hinsichtlich ihres Gegenstandes, soviel an ihr selber liegt, unbeschränkt ist. Wenn ihr gewisse Erkenntnisgebiete verschlossen sind, so sind daran äußere Verhältnisse schuld, nicht ihre innere Beschränktheit, wie bei der sinnlichen Erkenntnis.

Wenn der religiöse Glaube sittlichen Wert haben soll, so muß er durch die ernste Prüfung der Vernunft und des Gewissens hindurchgehen: nur dadurch unterscheidet sich das geistige Leben als sittlich von den Betätigungen des Naturlebens, z. B. vom Instinkte. Auch die Religion kann nur sittlich sein, insofern und insoweit sie vernünftig vermittelt und gerechtfertigt ist. Da der Gesichtspunkt, unter dem diese Vermittlung und Prüfung zu erfolgen hat, die Wahrheit und Güte ist, und diese Gesichtspunkte eine ausnahmslose Geltung beanspruchen, so muß sich die vernünftig-sittliche Vermittlung der Religion auf alles beziehen.

Wird ein christlicher Apologet oder ein philosophischer Kritiker sich durch etwaige Vorbehalte eines Mohammedaners oder Brahmanen zugunsten seiner Religion abhalten lassen, seine Prüfung auf den ganzen Lehrbestand nach Inhalt und Ursprung auszudehnen? Der Versuch, die Offenbarungsreligion durch die Ausnutzung ihres übernatürlichen Charakters gegen die Kritik der natürlichen Vernunft zu schützen, würde demnach doch seinen Zweck niemals erreichen, wenigstens nicht im Ernstfalle.

Unzweifelhaft finden diese Machtgebote und Zollschränken, welche dem Denken Halt gebieten und ihm das Weiterdringen verwehren, bei vielen bereitwilliges Gehör. Den Beweis dafür liefert die Geschichte der Philosophie für den Bereich der Gebildeten und die Religionsgeschichte für die Massen. Wie wäre es möglich gewesen, daß der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung der ewigen Wahrheit selber in so weitverbreiteten Religionen wie im Islam, im Brahmanismus, im Buddhismus, im Confutsianismus, in der Zendreligion die Herrschaft über die Völker gewonnen und durch den Zeitenlauf

siegreich behauptet hätte, wenn nicht das der Vernunft entgegengerufene Verbot seine siegreiche Wirkung getan hätte? Allerdings übt jede selbstgewisse Behauptung eine Art unwiderstehlicher Suggestion aus, um so wirksamer und dauernder, je mehr sie sich zu einem reichen System auszugliedern geeignet war, dessen einzelne Bestandteile dann als ebensovielen Beweise wirken. Denn alle Beweise sind naturgemäß aus dem Tatbestand herzuzunehmen: sie sind die Auslegung des Tatbestandes unter den verschiedensten Gesichtspunkten und Beziehungen.

Dem Einfluß der selbstgewissen Behauptung vermag nicht bloß die große Masse, sondern auch die Mehrzahl der geistig Beunruhigten nicht zu widerstehen, weil das Bedürfnis nach Ruhe, Sicherheit und Frieden, nach etwas Gewissem und Widerstandsfähigem im Inneren lebt. Dieses mächtige Gefühl drängt dazu, bereitwillig die rettende Hand zu ergreifen, die mit überlegener Sicherheit dargereicht wird. So haben die oben genannten großen Weltreligionen den Glauben für ihre (angeblichen) Offenbarungen der ewigen Wahrheit gefunden. Insofern ist es auch berechtigt, das Gefühl als den Erklärungsgrund für die höheren Religionen oder die vermeintlichen Offenbarungsreligionen und deren Ausbreitung zu bezeichnen: das Bedürfnis nach etwas Zuverlässigem schuf sie und gab ihnen Ausbreitung und Bestand.

Das Bedürfnis nach einer zuverlässigen Weltanschauung, die auch den bösen Neigungen und der sittlichen Schwäche gegenüber Kraft und Hilfe bietet, führt zur Objektivierung der vom Religionsstifter gewonnenen Erkenntnis. Sie nimmt den Charakter der von oben kommenden Offenbarung an und wird für die Anhänger zur äußeren Autorität.

Die Wahrheit muß ja dem Menschen objektiv gegenüberstehen und eine Geltung haben, die seiner Willkür gegenüber feststeht. Wenn das Bedürfnis nach einer solchen Wahrheit vorhanden ist und tief empfunden wird, so führt es in bevorzugten Naturen, z. B. Zarathustra, Buddha, zum Glauben an ihre Inspiration und an den Offenbarungscharakter ihrer religiösen Ideen. So entsteht der Glaube an die höhere Offenbarung und Autorität der heiligen Überlieferung aus dem tiefempfundenen Bedürfnis einer zuverlässigen Belehrung und Erlösung, wo dieses Bedürfnis sich selber überlassen bleibt. Wo ihm indes tatsächlich eine göttliche Offenbarung und Gnadenordnung entgegenkommt, da ist der übernatürliche Glaube und die übernatürliche Heilsordnung imstande, sich nach Ursprung und Inhalt als göttlich zu erweisen.

Beide beweisen dann durch ihren übermenschlichen Charakter, daß nicht das lebhafteste Gefühl des menschlichen Verlangens, sondern die übermenschliche Wahrheit und Heiligkeit selber der Ursprung und Inhalt dieser Offenbarung ist. Würde diese Prüfung ganz oder teilweise als unzulässig abgelehnt, so wäre es unmöglich, die wahre Offenbarungsreligion von den vermeintlichen Offenbarungsreligionen zu unterscheiden.

### *Fünfter Gegengrund.*

Zu 5. Die Religion gründet allerdings auf dem Werturteil, wonach dem Geiste die Herrschaft über die Naturwelt oder die Befreiung aus dem Banne der Vergänglichkeit gebühre. Allein das Werturteil schließt ein Wirklichkeitsurteil

in sich ein, indem es von der Tatsache des Geistes in der Erfahrungswelt ausgeht; zweitens indem es den Anspruch des Geistes auf Befreiung von dem brutalen Zwang der Todeswelt als tatsächlich begründet und erklärt.

Das, was der Geist tatsächlich und wirklich ist, was er vermag, was er soll und erstrebt, das, wozu er berufen und befähigt ist, das, was er in sich birgt und sammelt: all das fordert die höhere Wertschätzung. Wahrheit und Vollkommenheit, Pflicht und Recht sind die tatsächlichen Mächte und Gesetze, welche den Geist beherrschen: diesen tatsächlich vorhandenen, wirksamen und unabweisbaren Idealen des Geistes gebührt unvergängliche Geltung und allseitige Durchführung. Beides können sie nur gewinnen, wenn der Geist, insofern er der Träger und Anwalt, Vollbringer und Vorkämpfer der Wahrheit und Vollkommenheit ist, daran teilnimmt. Was selbst unsterblich ist, kann seinen Träger nicht verderben.

### *Sechster Gegengrund.*

Zu 6. Der Inhalt des religiösen Glaubens habe einen ganz subjektiven Charakter und sei darum Sache des inneren Gefühls.

Der erste Irrtum liegt in der Gleichsetzung von subjektiv im Sinne der inneren Zustände und Betätigungen des eigenen Selbst, und subjektiv im Sinne von nichttatsächlich, sondern nur vorgestellt.

Gerade die Tatsachen der eigenen inneren Erfahrung sind für jeden die allgeringsten Tatsachen, weil nichts zwischen dem Erkennen und dem Erkannten steht. Freude und Schmerz, die wir erfahren, Anstrengung und Verpflichtung, die wir auf uns nehmen, Sünde und Besserung, zwischen denen das Leben hin und her schwankt: all das ist subjektiv, weil es in uns selber vor sich geht, aber gerade deshalb im höchsten Maße objektiv, weil es tatsächlich in uns vor sich geht.

Von den Tatsachen des inneren Lebens muß mit derselben Notwendigkeit auf hinreichende Ursachen gefolgert werden, wie von den Tatsachen der äußeren Welt. Darum ist Gott, obgleich nur mit den Anstrengungen unserer inneren Geistestätigkeit zu erreichen, doch sicher in den Tatsachen begründet, so sicher und überzeugend, als es die einsichtige Denknöwendigkeit überhaupt vermag, jene Denknöwendigkeit, welche uns auch zur Annahme einer tatsächlichen Außenwelt bestimmt.

Die innere Erfahrung der eigenen Seelenvorgänge ist allerdings dem Gefühle verwandt, insofern der Erkennende und das Erkannte einander nicht so verschieden gegenüberstehen, wie dies bei der Sinneserkenntnis der Fall ist. Da wir mit unserem Blick nach außen gerichtet sind, so gilt uns jene Erkenntnis als die eigentliche, und erscheint uns die innere Erfahrung als eine Art Gefühl, wo sich Subjekt und Objekt nicht unterscheiden, wenigstens nicht so, wie bei der räumlichen Vergegenwärtigung.

Das Denken ist ja zunächst bewußte Vorstellung und vollzieht sich durch Gegenüberstellung und Vergleichung, kurz durch eine doppelte Unterscheidung, welche den tierisch-sinnlichen Eindruck zur geistig-sinnlichen Erfahrung erhebt und in den Gegenstand selber Licht und Klarheit hineinbringt. Unterscheidung und Auslegung schafft Einsicht; im Gefühl ist eine Ergriffenheit gegeben,



welche erst der Auslegung bedarf. Aber wenn sich auch die Tatsachen und Ursachen des Innenlebens nicht so vor uns hinstellen lassen wie die Gegenstände der äußeren Erfahrung, so sind sie doch im vollen Maße Gegenstand der Vergegenwärtigung, Unterscheidung und Beweisführung.

Die Religion hat ein solches Interesse für die tatsächliche Wirklichkeit ihres Glaubensinhaltes, daß sie im Notfall, d. h. im Falle der Unmöglichkeit, dieselbe zu erweisen, sie einfach fordert und das versagende Wissen durch ihre unmittelbare Heilsgewißheit oder durch ihre höheren Autoritäten überbietet. Gefühl und Autorität werden dann als das erste Prinzip der Religion betrachtet und erheben den Anspruch, die Religion ganz aus sich heraus in der Seele zu begründen. Beide lehnen es ab, für sich selber der Beweisführung oder Beglaubigung durch die Vernunft zu bedürfen: letzterer wird nur eine untergeordnete Aufgabe zugestanden. Diese Forderung ist es, welche den Vorwurf des *Circulus vitiosus* in der apologetischen Beweisführung hervorzurufen pflegt.

Der katholische Glaube ist, wie insbesondere aus den Glaubensformeln erhellt, auf die Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes innerlich begründet; die Anwendung dieses Obersatzes auf die Schlußfolgerung des Glaubensurteils ist durch den überzeugenden Nachweis der Offenbarungstat-sache und ihrer Fortwirkung in der Kirche vermittelt.

Allerdings stand der intellektualistischen Richtung, wie sie der Thomismus vertrat, die scotistische Anschauung gegenüber, welche die Möglichkeit einer überzeugenden Beweisführung bestreitet und darum so schnell als möglich zur Autorität der Kirche flüchtet.

### *Siebenter Gegengrund.*

Zu 7. Mit Recht wird geltend gemacht, daß die Religion ein persönliches Ideal fordere; aber mit Unrecht wird im Gegensatz dazu behauptet, die wissenschaftliche Welterklärung kenne nur Gegenstände und Tatsachen. Die hinreichende Erklärung der Wirklichkeit ist auch für das streng wissenschaftliche Denken nur durch die Annahme des persönlichen Welterschöpfers zu gewinnen. Als nächste Ursachen genügen wohl unpersönliche Gegenstände; aber der höchste Erklärungsgrund muß die vollkommene Persönlichkeit sein, welche nur aus Selbstbestimmung wirksam ist. Darum ist es auch unberechtigt, das Erfassen des persönlichen Gottes dem religiösen Gefühl zuzuweisen, während die Vernunft an der Persönlichkeit der Welt-Ursache kein Interesse habe. — Dadurch, daß Gott für den katholischen Glaubensbegriff als Gegenstand des Fürwahrhaltens und der kirchlichen Lehre gilt, wird weder Gottes lebendige Persönlichkeit noch die innere Beziehung der Seele zu Gott irgendwie beeinträchtigt.

### *Achter Gegengrund.*

Zu 8. Das Geheimnis ist wirklich eine Lebensbedingung für die Religion, wie anderseits die Vernunft danach trachtet, alles begreiflich zu machen. Allein aus diesem Streben der Erkenntnis folgt in keiner Weise, daß die Vernunft alle Geheimnisse aufzulösen vermöge. Vielmehr bleiben zunächst die ersten

Tatsachen der äußeren Naturwelt wie des Innenlebens unauflösbare Geheimnisse, bis sie einmal im Schöpfungsgedanken verständlich werden; sodann ist Gott als die Ursache der Welt ein einzigartiges Geheimnis, weil er als Erklärungsgrund der Welt ganz anders sein muß als die Welt. Bougaud meint, die Dogmen des Credo (Mainz 1895) verlören ihre Kraft, sobald sie vernünftig würden. Die Vernunft ist es indes selber, welche die Notwendigkeit des Daseins Gottes dartut und so den Glauben an das Geheimnis der Gottheit begründet.

Wäre übrigens die Vernunft imstande, alle Geheimnisse aufzulösen und die Wirklichkeit restlos begreiflich zu machen, so müßte sie diesem Ziele nachstreben, unbekümmert darum, daß etwa die Religion dabei ihre Grundlage einbüße. Es würde auch nichts nutzen, durch strenge Ermahnungen das Geheimnis künstlich erhalten zu wollen.

Unrichtig ist übrigens die Voraussetzung, daß das Geheimnis einen Widerspruch bedeute. Ein Widerspruch kann niemals wahr sein und darum auch niemals verehrungswürdig machen. Wohl wirkt der Widerspruch im geistigen Leben (und zwar nicht bloß bei den Massen) nicht so störend und auch nicht so entscheidend für das Urteil, daß man seinetwegen sofort liebgewordene Denkgewohnheiten und tiefwurzelnde Überzeugungen preiszugeben oder umzugestalten bereit wäre. Man scheut die Mühsal einer ernsten Fragestellung, aber auch die Ungewißheit der weiteren Entwicklung, ob sie überhaupt zu einem zuverlässigen Ergebnis führe. Man hilft sich dann damit, daß man den Widerspruch als nur scheinbar erklärt. Dadurch ist zugestanden, daß die Religion zwar das Geheimnis, nicht aber den Widerspruch verehrt.

### *Neunter Gegengrund.*

Zu 9. Die Religion ist allerdings nicht reine Theorie zur Befriedigung des Wissensdranges, sondern die Anweisung zur praktischen Lösung der Lebensaufgabe im höchsten und umfassenden Sinne. Allein deshalb darf man die vitale Notwendigkeit der Selbstbehauptung nicht in ausschließenden Gegensatz zur logischen Notwendigkeit bringen, welche durch die Kraft der Beweisführung Überzeugungen begründet. Die praktische und vitale Notwendigkeit der Religion hat vielmehr die Erkenntnis zur inneren Voraussetzung, daß der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit (durch die Annahme Gottes) überwunden und ein hinreichender Erklärungsgrund für die gesamte Welt, insbesondere aber für die Anlage und Bestimmung des menschlichen Geistes vernunftnotwendig sei.

Wäre das Unerklärliche als solches der Gegenstand und Nährboden für die Religion, so würde es überhaupt nie zum Gottesglauben gekommen sein: denn die Wirklichkeit als solche bietet des Unerklärlichen übergenug, und zwar gerade dann, wenn man von Gott und Ewigkeit absieht; denn Gott wird ja gerade deshalb angenommen, um das sonst Unerklärliche und Widerspruchsvolle im Prinzip verständlich zu machen.

Die religiösen Grundwahrheiten (Gott und Unsterblichkeit) wurden von Kant als theoretisch unhaltbar, aber als unentbehrliche Postulate der praktischen Vernunft erklärt. Die logische Nötigung oder die subjektive Denknotwendigkeit gebe der Vernunft kein Recht, die Objektivität des logisch

Geforderten anzunehmen. Dagegen sei die theoretische Vernunft verpflichtet, sich für diejenigen (praktischen) Postulate (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) zu erklären, welche auf einem anderen Gebiete liegen als dem der reinen Vernunft.

Das ist in sich ein Widerspruch und Willkür. Es ist kein Grund erfindlich für diese entgegengesetzte Behandlung der logischen und praktischen Denknöthigkeiten: denn beide sind zunächst subjektiv.

Der höchste Gesichtspunkt bei den praktischen Postulaten ist Kant zufolge die Glückseligkeit; allein ist denn die Glückseligkeit für die theoretische Vernunft von verpflichtender Kraft, die Wahrheit oder die Annahme des hinreichenden Erklärungsgrundes hingegen nicht?

Berechtigt ist nur der Grundgedanke: Das objektiv Wahre macht sich in allen Ordnungen geltend. Würde die logische Forderung (Gottes und der Unsterblichkeit) nicht zugleich auch ein Postulat der praktischen Vernunft sein, dann wäre der Verdacht begründet, die logische Denknöthigkeit sei nur subjektiv, nicht zugleich objektiv begründet. Sind aber die theoretischen oder logischen Denknöthigkeiten zugleich praktisch unentbehrlich, so ist dadurch erwiesen, daß sie wahrhaft logische Denknöthigkeiten, daß sie Wahrheit sind. Praktisch ist ja real, in dem Sinne, wie das Reale subjektiv zur Geltung kommt: als Pflichtgefühl, als Zweck, als Willensgesetz, als sittliche Forderung. Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Unentbehrlichkeit einer Annahme unter allen Gesichtspunkten: des Denkens, das Erklärung sucht, des Willens, der zur Vollkommenheit verpflichtet ist. Vernunft und Gewissen, theoretische und praktische Vernunft lassen sich nicht wie zwei Dinge voneinander trennen: die Wahrheit ist ebenso verpflichtend wie das Gute; der kategorische Imperativ des Sollens fordert für die logische Denknöthigkeit dieselbe Zustimmung des Urtheils wie für die sittliche Vollkommenheit. Der Geist könnte überhaupt vom Guten nicht verpflichtet werden, wenn er es nicht zugleich als Wahrheit (rein um der Wahrheit willen) anzuerkennen logisch verpflichtet und berechtigt wäre.

### *Zehnter Gegengrund.*

Zu 10. Die Religion lebt unzweifelhaft ihr eigentliches Leben im Sinnbild und in der Kunst, in der Liturgie und im Kultus. Das hier in erster Linie maßgebende Gesetz ist nicht die möglichste Verständlichkeit, sondern die Tiefe des Eindrucks und die Herstellung eines religiösen Gemeinschaftslebens. Der Kultus ist die Religionsbetätigung der organisierten Gesellschaft, in ihrer Entwicklung von der Familie und dem Stamme bis zur internationalen Kirche. Darum ist die klare Ausprägung des Lehrgedankens und die genaue Entwicklung der Beweisführung nicht das Wesen des Kultus, weil er nicht das innerste Lebensinteresse der Gesamtheit und nicht das wirksamste Bindemittel für die Gesamtheit ist. Es verhält sich damit ähnlich wie mit dem Staatsverband. Was diesen kraftvoll und wirksam zusammenhält, ist nicht eine Theorie, sondern Sinnbilder und Übungen, durch welche gewisse Gedanken ihren Einfluß am besten ausüben.

Der Mensch in seiner leiblich-geistigen Beschaffenheit, in seiner Zugehörigkeit zum Geschlechte, in seiner Verbindung mit der ihn umgebenden

Natur macht die äußere und gemeinsame Übung des Gottesdienstes notwendig. Alle diese Gesichtspunkte weisen in die Richtung von Sinnbild und Kunst. Die Sprache und das Denken sind ja auch auf das Sinnbild und die künstlerische Nachbildung der Wirklichkeit angewiesen: sie fanden daher von Anfang an reiche Verwendung im Kultus.

Allein die klare Fassung der Gedanken und deren überzeugende Begründung gehört in das Gebiet der inneren religiösen Betätigung, wie sie dem Kultus vorangeht oder ihn unsichtbar begleitet und von ihm gefördert wird. Die durchdringende Erkenntnis der religiösen Wahrheit ist darum eine der höchsten Betätigungsformen der Religion; deren Pflege ist daher auch ein wesentliches Merkmal für die Vollkommenheit einer Religion. Aber eben damit ist auch gesagt, daß ihre unmittelbare Betätigung für die Gesamtheit der religiösen Gemeinde große Schwierigkeiten hat und nicht den Schwerpunkt des religiösen Kultus bilden kann.

Darum bleibt indes doch die grundlegende Bedeutung der Erkenntnis für die Religion als solche bestehen: denn die innere Abhängigkeit des Kultus von den religiösen Vorstellungen und Anschauungen wird deshalb nicht in Frage gestellt, weil die große Masse der Menschen nicht in der Lage war, die geistige Arbeit der Stammväter und der Religionsstifter für sich zu vollbringen. Was der sachlichen Ordnung zufolge das erste ist, ist es nicht bei jedem Menschen, wenigstens nicht in dem entsprechenden Maße.

Darum geht der Entwicklungsgang der Religion bei den meisten Einzelnen von der äußeren Zucht und Übung aus und strebt zum Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit hin; aber in der sachlichen Ordnung ist die religiöse Erkenntnis und Überzeugung das Grundlegende. Die grundlegende innere Bedeutung kommt geschichtlich zum Ausdruck durch die Abhängigkeit, in der sich die große Masse in religiöser Hinsicht von den Stammvätern und Religionsstiftern, Gesetzgebern und Kulturgründern, von den heiligen Lehren und Schriften der Vergangenheit befindet. Das ist die Abhängigkeit des religiösen Lebens vom religiösen Gedanken.

### *Elfter Gegengrund.*

Zu 11. Das Gefühl der Menschlichkeit und des Glückseligkeitsverlangens ist eine Mitgift der menschlichen Natur und eine wirksame Triebfeder der Religion. Allein beide Gefühle sind selber von der Vorstellung beseelt, was der Mensch überhaupt und für den Menschen bedeutet und welchen Wert die einzelnen Güter für uns haben. Diese unklaren Vorstellungen werden im Verlauf der Entwicklung immer mehr begründet und in dem Zusammenhang des Ganzen vervollständigt — und so mit den übrigen Ausgangspunkten des religiösen Lebens zu einer religiösen Weltanschauung ausgestaltet. Ob die religionslose Ethik den Anspruch erheben kann, eine in sich abgeschlossene, vollständige Welterklärung, eine allen Anforderungen des denkenden Menschen ausreichende Lebensordnung zu sein, bedarf noch des Beweises, theoretisch und praktisch. Jedenfalls ist die Probe noch nicht gemacht, solange das Christentum hinsichtlich der sittlichen Anschauungen das öffentliche Urteil beherrscht und jene Macht auf die Gesamtheit ausübt, welche der



Erzieher der Jugend trotz allem dauernd behauptet, besonders aber, wenn diese erziehende Macht eine geistesgewaltige Organisation ist, wie die christliche Kirche der Gegenwart.

Nur jene Ideale haben auf die Dauer und allgemein wirksame Kraft zur sittlichen Veredlung der Menschheit, von deren Wahrheit der Verstand überzeugt ist oder überzeugt werden kann, wenn er einmal nach Grund und Berechtigung zu fragen anfängt. Mit dem Wahrheitsrecht büßt das Ideal seine Kraft als Gesetz des Lebens ein.

Die Wirksamkeit der Ideale hängt ferner davon ab, daß sie durch ihren Inhalt über den Menschen erhaben sind und ihm etwas wesentlich Höheres, als er selber ist, zum Lebenszweck geben. Der Nächste hat indes nicht mehr Bedeutung für die Welt als der Mensch für sich; die Menschheit, Staat und Kirche sind ihrerseits nur bedeutsam, insoweit dem Menschenleben als solchem ein Wert zukommt. Ist die Förderung meines eigenen Wesens und Lebens nicht ausreichend, um die Mühsal meiner eigenen Lebensarbeit zu lohnen, wie Laas meint, so ist dieselbe auch nicht hinreichend zum Beweggrund für einen anderen, daß er sich für meine Wohlfahrt aufreibe. Es gibt auch einen Egoismus der Humanität und der Gemeinschaftskörper. Von ihm gilt, was der katholische Bischof Spalding sagt: »Der korporative Egoismus ist schlimmer als der individuelle.«

Als wahres Ideal und wirksamer Lebenszweck kann sich nur bewähren, was den Menschen in seiner eigenen Persönlichkeit fördert. Auch das Opfer der selbstvergessenen Hingabe an fremdes Wohl oder an das Interesse der Gesamtheit ist sittlich nur berechtigt, wenn die Verzichtleistung auf äußere Güter für den Opferwilligen einen inneren Gewinn darstellt, wie es die Veredlung des sittlichen Charakters selber schon ist.

Das religiöse Lebensideal ist die Gottheit, insofern sie ihr Geschöpf um so vollkommener macht, je mehr sich dasselbe seinem Gott und dessen Gesetz rückhaltlos hingibt. Diejenigen Ideale aber, welche vom Menschen das Opfer der eigenen Persönlichkeit fordern, ohne sie selber dadurch zu fördern, sind keine göttlichen Ideale, sondern Götzen und Idole.

Die Nächstenliebe ist zwar ein Ideal, das in der Gegenwart keinem theoretischen Widerspruch mehr begegnet, dank der Schule des Christentums, durch welche die Völker gegangen sind; allein ihre Durchführung in Gesinnung und Werk begegnet so vielen Gegentrieben im einzelnen und in der Gesellschaft, so vielen Schwierigkeiten in dem Hilfsbedürftigen selber wie in den Verhältnissen, daß die Frage nach der inneren Begründung dieser sittlichen Forderung immer auftauchen wird. Woher soll die innere Begründung genommen werden, wenn nicht aus der metaphysischen Weltanschauung?

Wohl ist die staatliche Organisation aller Einrichtungen zur Abhilfe der vielfältigen Not in stetigem Fortschritt begriffen; allein die Notwendigkeit persönlicher Hilfeleistung und Liebesbetätigung wird immer bleiben.

Ohnedies liegt die schwierigste Forderung der Humanität auf dem Gebiet der persönlichen Selbstüberwindung, hinsichtlich der Feindschaft, der sog. Ehrenhändel, der geschäftlichen Konkurrenz, der Keuschheit und sonstigen Verführung oder Ausbeutung des schwächeren Nebenmenschen.

Ohne die sichere Grundlegung der Humanitätspflicht durch eine metaphysische Überzeugung, welche den Menschen im Innersten zu ergreifen und zur Selbstüberwindung anzutreiben vermag, bleibt das Humanitätsgefühl bei den meisten eine zwar edle, aber unwirksame Regung.

Die Humanität wird gern als der eigentliche Kern des Christentums Christi erklärt; allein weder im Evangelium noch an sich kann das Grundgebot der Nächstenliebe des dogmatischen oder metaphysischen Grundes entbehren. Läßt sich indes die Frage nach dem »Warum« jemals und von irgend wem verbieten?

Im Evangelium ist die Nächstenliebe durch die Gotteskindschaft des Menschen begründet oder durch die Zielbestimmung aller Menschen für Gott und Ewigkeit. Darin lag ja die große Bedeutung des Christentums, daß es die Würde und unsterbliche Lebensaufgabe aller Menschen grundsätzlich aussprach und mit angemessener Kraft durchführte, während die hellenisch-römische Anschauung eigentlich nur eine Unsterblichkeit für die Bevorzugten kannte, nicht für die große Masse, nicht für die Vernachlässigten, denen Christus die frohe Botschaft der Gotteskindschaft brachte.

## ZWEITER THEIL.

### Offenbarungsphilosophie.

#### Erster Abschnitt.

#### Die Vernünftigkeit des Offenbarungsglaubens.

##### § 1. Begriff und Wesen der Offenbarung.

##### 1. Unterschied des Natürlichen und Übernatürlichen.

Alles Wirken ist zugleich Offenbarung. Die Schöpfung im absoluten Sinne ist der Inbegriff allen Wirkens Gottes nach außen; sie umfaßt alle Ordnungen des Seins und des Werdens, die natürliche und die übernatürliche Ordnung der Geschöpfe. Insofern umfaßt die Weltschöpfung und deren Ratschluß alle Formen und Stufen der göttlichen Offenbarung.

Der Sinn, in dem das Christentum die göttliche Offenbarung versteht, ist die übernatürliche Offenbarung als eine vollkommen freie, dem Geschöpfe ungeschuldete höhere Wahrheits- und Kraftmitteilung Gottes zum Zweck der unmittelbaren Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott.

Die natürliche Offenbarung ist durch die Natur vermittelt und bedeutet jene Kundgebung Gottes, welche aus seinem Wirken als Schöpfer, als Urheber allen Seins und Wesens zu entnehmen ist und zwar durch Schlußfolgerung auf Grund des Kausalgesetzes: alles Tatsächliche wird verständlich, indem es auf eine entsprechende Tätigkeit zurückgeführt wird. Alles Äußerliche, d. h. bloß Tatsächliche wird dadurch verständlich, daß es auf Innerliches, d. h. auf eine geistige Tätigkeit, und zwar auf Denk- und Willensbetätigung zurückgeführt wird. Das Innerliche

ist der Grund des Äußerlichen, die Tätigkeit erklärt das (bloß) Tatsächliche. Die Tiefe, aus der die Erklärung der Dinge gewonnen wird, ist nicht räumlich zu denken: es ist die Tiefe der Innerlichkeit, und zwar der innerlichen, d. h. geistigen Tätigkeit. — Die natürliche Offenbarung ist demnach jene Wirksamkeit Gottes, welche die Natur der Dinge begründet und dadurch zum Geiste spricht. Jede Wirksamkeit einer geistigen Ursache ist eine Offenbarung, wenn sie mit der Vollbringung ihrer Werke zugleich die Absicht hat, sich und ihren Willen dadurch anderen Geistern erkennbar zu machen. Insofern ist die natürliche Offenbarung (im ganzen) immer mittelbar. Unmittelbare Belehrungen und Vorschriften Gottes sind im einzelnen dadurch keineswegs ausgeschlossen.

Eine unmittelbare Offenbarung hat zum eigentlichen Zweck die Kundgabe jener inneren Tätigkeit, welche die bestimmende Ursache für das Wirken nach außen ist — bei Gott wie bei den Menschen. Sie will Aufschluß geben über den Plan und Zweck des Werkes, über die Beweggründe des Wirkens, über die Art des Vollzugs und über dasjenige, was zum Fortgang der Sache von anderen durch Mitwirkung zu leisten ist.

Die übernatürliche Offenbarung Gottes bedeutet Gottes Selbstmitteilung an das vernünftige Geschöpf zu unmittelbarer Lebensgemeinschaft.

Der Grad der Unmittelbarkeit kann sehr verschieden sein. Wenn alle geschöpfliche Vermittlung ausgeschlossen ist, wird die Lebensgemeinschaft Gottes mit der Seele nur durch ihn selber und die innere Sendung seines Wortes und Geistes begründet.

Im allgemeinen ist die übernatürliche Lebensgemeinschaft insofern unmittelbar, als sie nicht durch die Werke der Natur und den natürlichen Entwicklungsgang der Menschheit angeregt wird, sondern durch eigene Kundgebungen Gottes, welche zu diesem Zweck erfolgen.

Die übernatürliche Offenbarung hat die Belehrung des vernünftigen Geistes, sodann dessen Anregung und Erweckung zu höchst vollkommener Selbstbetätigung unmittelbar zum Zweck und erfolgt darum nicht durch Werke, welche Gott hervorbringt, sondern durch Worte und Taten, welche an den Geist gerichtet sind, um ihm erfahrungsmäßige Erkenntnisse von Gott, seinem Plan und Ratschluß mitzuteilen und ihn in seinem religiös-sittlichen Verhalten zu den höchsten Aufgaben des geistigen Lebens unmittelbar zu befruchten und herauszufordern.

Die natürliche Offenbarung bietet dem vernünftigen Geiste die Gegenstände dar, welche in der Welt vorhanden sind, und überläßt es dem Menschen,



den hinreichenden Erklärungsgrund für die bestehende Welt zu suchen und dadurch zur Erkenntnis Gottes, seines Wesens und Willens zu gelangen.

Ebenso überläßt es die natürliche Offenbarung dem geschöpflichen Geiste, daß er sich über die Grundlagen, Gesetze, Aufgaben, Regeln und Grenzen seines Erkennens, über den Sinn und Zweck des Lebens, des Gewissens und sittlichen Willens klar werde. Auch die Anregungen, Warnungen, Richtigstellungen des Irrtums kommen in der natürlichen Ordnung zunächst nur aus der Welt des Endlichen und dem Gang der geistigen Entwicklung. Übrigens kann Gott auch in der natürlichen Ordnung und Offenbarung durch Belehrung, Anregung und Vorschrift auf die religiöse Entwicklung unmittelbar einwirken, ohne daß damit der Charakter der natürlichen Heilsordnung aufgehoben würde. Die Übernatürlichkeit der Offenbarung und Heilsordnung ist erst gegeben, wenn eine unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott als Ziel aufgestellt ist.

Die übernatürliche Offenbarung dient zur Grundlegung der übernatürlichen Religion und Heilsordnung, d. h. jener Lebensgemeinschaft mit Gott, welche nicht durch das Maß der in der Menschennatur und dem endlichen Weltzusammenhang enthaltenen Kräfte bemessen ist, sondern durch Gottes Liebe und Selbstmitteilung allein. Dies bezieht sich sowohl auf den Endzweck der übernatürlichen Heilsordnung, die unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott in seiner wesenhaften Anschauung, wie auf die zur Verwirklichung des Zieles bestimmten Gnadentaten und Heilmittel. Deshalb ist die übernatürliche Religion positiv.

Übernatürlich im absoluten Sinne ist dasjenige, was keinem Geschöpf durch eigene Kraft und mittelst der im Weltzusammenhang vorhandenen Hilfsmittel erreichbar ist, auch nicht dem denkbar vollkommensten Geschöpf in der denkbar vollkommensten Welt.

Übernatürlich im relativen Sinne (außernatürlich, praeternaturalis) ist dasjenige, was für bestimmte geschöpfliche Naturen und Voraussetzungen unerreichbar ist, wie etwa die Unsterblichkeit des Leibes.

Weder dem Inhalt noch dem Umfang nach ist das Übernatürliche gleichbedeutend a) mit dem Übersinnlichen, b) mit dem Außerordentlichen, c) mit der Wiederherstellung der gefallenen Natur (Reformation, Jansenius, Bajus, Hermes).

Dagegen ist das Übernatürliche in dem Grade gegeben, als Gott in ein unmittelbares Verhältnis zu seinem Geschöpfe tritt.

## 2. Verhältnis des Übernatürlichen zum Natürlichen.

Das Verhältnis der übernatürlichen Ordnung zur geistigen Natur ist mit Thomas also zu bestimmen: *Visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum*

sc. propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est sec. naturam ipsius, in quantum sc. sec. naturam suam capax est eius, prout sc. ad imaginem Dei facta est. S. th. 3, 9, 2. Die wesenhafte Gotteserkenntnis ist das absolut Übernatürliche, insofern sie für keine natürliche Geisteskraft in keiner möglichen Welt erreichbar ist; sie ist aber zugleich das Natürlichste für jeden Geist, weil der Geist als solcher die Anlage und Fähigkeit für die Wahrheit und Vollkommenheit als solche ist, darum ohne Einschränkung. Das Verlangen der Menschheit war daher auf die unmittelbare Anschauung der Wahrheit und Gottheit hing gerichtet, wie die Geschichte der Religionen beweist.

Naturale desiderium ad intelligendam divinam substantiam tendit. . . . Non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus, Deum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. C. gent. 3, 50. cf. 25.

Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa substantia divina est primum intelligibile et totius cognitionis intellectualis principium); sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem eius. 54. Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediende inferioritate naturae. 57.

Auch Duns Scotus und seine Schule vertrat den Grundsatz, der geschöpfliche Geist habe als solcher ein angeborenes Verlangen nach der vollkommenen Gottschauung, nicht bloß unbestimmt, sondern ausdrücklich, sowie eine potentia naturalis für die übernatürlichen Güter. Gleichwohl bleibe die Gewährung derselben der göttlichen Liebe vorbehalten und sei dem Geschöpf durchaus nicht geschuldet. Von den Thomisten gab Dominikus Soto dem Satze folgende Fassung: Finem illum (Gottschauung) esse nobis naturalem respectu appetitus; sed est nihilominus, si assecutionem eius spectes, supra vires naturae nostrae. De Nat. et gratia 1, 4, 8.

Ebenso lehren Gregor von Valencia und Bellarmin: Die Gottschauung sei das natürliche Lebensziel des Geistes hinsichtlich des Verlangens (quoad appetitum), aber durchaus übernatürlich hinsichtlich des Erlangens (quoad assecutionem). Vgl. Aloys Schmid, Apologetik 1900, S. 194—210.

Die entgegenstehende Meinung, vertreten von Suarez, Gabriel Vasquez, in der Gegenwart von Schätzler, Gundisalv Feldner O. Pr., Limbourg S. J., A. Kranich, J. Sestili, geht von folgenden Erwägungen aus:

a) Was man natürlicherweise nicht erzielen kann, vermag man auch nicht natürlicherweise zu erstreben, weil die Natur nicht darauf hingeordnet ist. Der appetitus elicited habe den appetitus innatus zur notwendigen Voraussetzung. Der natürliche Geist habe für die Gottschauung gar keine Potenz.

b) Der Geist müßte unglücklich werden, wenn er die Unerreichbarkeit dessen erfährt, was er natürlicherweise erstrebt.

c) Die übernatürliche Ordnung kann nur dann eine dem Geschöpf ungeschuldete, freie Gnadengabe Gottes sein, wenn sie für das natürliche Verlangen des geschöpflichen Geistes etwas Gleichgültiges und Indifferentes ist. Die potentia oboedientialis sei ohne positive Hinneigung und Abneigung gegen das Übernatürliche; deren Gewährung könne demnach keine höhere Befriedigung des natürlichen Geistes herbeiführen als die Nichtgewährung.

d) So oft Thomas von dem natürlichen Verlangen nach der Gottschauung spreche, stelle er sich auf den Standpunkt der tatsächlichen Heilsordnung und setze die Erhebung in die Übernatur als vollzogen voraus. Feldner.

Zu a). Diese Erwägungen gehen von einer Auffassung des Geistes aus, die denselben als eine höhere Art von Naturwesen betrachtet, wobei jeder Art des Aktes eine eigenartige Potenz entspricht, wie jeder Potenz der entsprechende Akt.

Allein der Vorzug des Geistes gegenüber allen Naturwesen liegt in der Anlage für das Wahre und Vollkommene als solches und um seiner selbst willen.

Daraus ergibt sich, daß die Anlage und die Kraft nicht gleichen Umfanges sein müssen, sondern daß gerade die Unbeschränktheit der Anlage unabhängig von allen Schranken, die der Kraft gesetzt sind, den eigentümlichen Charakter des Geistes ausmache.

Zu b). Darum kann sich der Geist auch über die natürliche Unerreichbarkeit seiner höchsten Ideale trösten, weil er nicht sich und seine persönliche Vollendung oder Beseligung, sondern

die Wahrheit und das Gute an sich in seiner Majestät und Erhabenheit als den höchsten Gesichtspunkt der Wertbeurteilung erkennt.

Unglücklich müßte der Geist infolge der Unerreichbarkeit der höchsten Ideale nur dann werden, wenn ihm nicht Wahrheit und Güte an sich bzw. Gott selber als das Wertvollste erschiene, sondern deren Erreichung durch den endlichen Geist. Brahmanismus und Buddhismus sind in verschiedener Weise ein religionsgeschichtlicher Beweis dafür, wie sich der Geist über sich selber zu erheben vermag, wie er jeder Metaphysik gegenüber, auch derjenigen, welche das Recht der Einzelpersönlichkeit leugnet, sich zurechtzufinden und zur Höhe geistiger Freiheit emporzuschwingen weiß.

Die verschiedenen philosophischen, metaphysischen und religiösen Weltanschauungen haben für den Geist dieselbe Bedeutung wie eine ebenso eigenartig gestaltete Wirklichkeit. Wenn sich der Mensch den verschiedensten Weltanschauungen gegenüber irgendwie zurechtzufinden wußte, wenn er in jeder überlieferten oder selbsterrungenen Auffassung — ob theistisch, pantheistisch, dualistisch, materialistisch, idealistisch, agnostisch, pessimistisch — für sein Ideal ein sicheres Heiligtum fand: dann ist dies ein Beweis, daß der Geist keiner Form der Wirklichkeit gegenüber ratlos und hilflos ist, daß er allen metaphysischen Möglichkeiten gegenüber einen Standort der Beurteilung zu gewinnen weiß: wenn auch nur, um in voller Resignation den inneren Unwert aller Wirklichkeit, einschließlich der eigenen, auszusprechen und die entsprechende praktische Forderung geltend zu machen: als Anwalt des Wahren und Rechten allem gegenüber, auch gegen sich selber.

*Zu c)* Wenn der Geist demzufolge allen Situationen gegenüber innerlich überlegen ist und darin gerade sein eigenster Vorzug besteht, so ergibt sich auch für Gott die unbedingte Freiheit hinsichtlich der übernatürlichen Heilsordnung. Es eröffnen sich dann die verschiedensten Gesichtspunkte höchster Ordnung, unter denen der Ratschluß Gottes erfolgen kann. Obgleich der Geist von Natur zum höchstmöglichen Wahrheits- und Vollkommenheitsbesitz angelegt ist, schuldet ihm der Schöpfer denselben nicht; denn er legte selber jene Gesichtspunkte in der Natur des Geistes



nieder, vermöge deren er sich über alle Schicksalsbestimmungen zu erheben vermag. Diese innere Freiheit darf ebensowenig beeinträchtigt werden wie das Recht der Gottheit, daß sie ihre Selbstmitteilung zu unmittelbarer Erkenntnis niemanden schuldet, sondern in absoluter Freiheit über sich selber zu verfügen hat.

Nur so wird das Erhabenste und Innigste möglich: die Offenbarung der freien Liebe, die sich selber dem Geschöpfe zum unmittelbaren Lebensinhalte hingibt.

*Zu d)* Es bedarf darum keiner künstlichen Exegese, um Thomas und die großen Scholastiker in entgegengesetzter Weise zu deuten: dieselben bekunden vielmehr ein tiefes Verständnis für den eigentümlichen Adel des Geistes und für die kulturgeschichtlichen Formen, in denen der Mensch bekundete, daß er göttlichen Geschlechtes sei. Act. 17, 29.

Wir lehnen demgemäß die sog. Indifferenztheorie ab. Die Erhabenheit des Geistes über alle naturhafte Beschränkung (insoweit er Anlage für das Wahre und Gute ist) bringt es mit sich, daß die Gottschauung, rein objektiv betrachtet, trotz ihrer absoluten Übernatürlichkeit für den natürlichen Geist das Wünschenswerteste ist. Allein der persönliche Einzelgeist kann sich trotzdem diesem Seligkeitsideal gegenüber auf den Standpunkt vollkommener Gleichgültigkeit stellen. Es kommt eben darauf an, welche Gesichtspunkte für den einzelnen als die wichtigsten gelten und sich in seiner Entwicklung als solche durchgesetzt haben.

Jene Gesichtspunkte, welche für die monistische Weltanschauung, für Autonomie und Autosoterie grundlegend sind, werden auch die Ablehnung und Gleichgültigkeit gegenüber dem Übernatürlichen begründen. Man darf eben nicht vergessen, daß der lebendige Geist für keine bestimmte Weltanschauung mit unbedingter Sicherheit logisch erobert werden kann. Deshalb nicht, weil für den Geist nicht nur das Beweismaterial und der Erkenntnisgegenstand von wesentlicher Bedeutung ist, sondern ebenso, wenn nicht noch mehr, die subjektiven Gesichtspunkte. Diese sind nicht etwa bloße Gefühlssache, sondern eine eigenartige Auffassung darüber, worin eigentlich die Vollkommenheit bestehe und was demgemäß zum wahren Geistesleben gehöre. Darum sind die Weltanschauungen, wie sie in den Religionen und Philosophien sich ausgeprägt haben, nicht nur dadurch verschieden,

daß sie bei der Beantwortung der großen Wahrheitsfrage im Endergebnis auseinandergehen, sondern noch mehr, daß sie von ganz anderen Gesichtspunkten aus an die Sache herantreten. Darum reicht die Bedeutung der Entwicklungsgeschichte von Religion und Philosophie auch theoretisch über das Diesseits hinaus. Am wenigsten aber wird ihr die Meinung gerecht, sie gleiche einem großen Gräberfeld mit dem gemeinsamen Endurteil: *Hic iacet.*

### 3. Begründung des Übernatürlichen.

Gott ist für jeden geschöpflichen Geist wesentlich unsichtbar, obgleich er an sich die Wahrheitsfülle, die höchste und klarste Notwendigkeit ist. Denn die Erkennbarkeit aller Dinge im Sinne unmittelbarer Wahrnehmung beruht darauf, daß dieselben ihrer Natur zufolge, also mit Notwendigkeit Wirkungen ausüben und so auch auf die Erkenntniskräfte einwirken und sie dadurch zur Bildung der entsprechenden Vorstellungsbilder anregen. Was nicht mit Naturnotwendigkeit wirksam ist, ist auch nicht mit Naturnotwendigkeit wahrnehmbar. Gott wirkt in keiner Weise nach außen mit unwillkürlicher Notwendigkeit, sondern nur so weit, als er will und so, wie er will. Gottes Wirken ist ganz und gar von der höchsten Selbstbestimmung getragen, weil er von Grund aus die in sich selber gründende Vollkommenheit ist.

Darum ist Gott auch nur für denjenigen und in der Weise wahrnehmbar, für den er wahrnehmbar sein will und so, wie er sich erkennbar machen will.

Gott ist im Sinne der Wahrheit oder der inneren Bedeutung für die Erkenntnis das höchste Licht; aber kein naturhaft nach außen leuchtendes Licht, sondern das Licht, das seiner selber vollkommen mächtig ist, weil seine Natur nicht, wie beim Geschöpf, die Voraussetzung seines Wirkens ist, sondern deren wesenhafter Inhalt und Zweck. Gott ist absolut unsichtbar und unwahrnehmbar für jeden endlichen Geist, erhaben über die Notwendigkeit der erfahrungsmäßigen Erkennbarkeit, weil erhaben über die Notwendigkeit naturhaften Wirkens und unabhängig von seiner Selbstbestimmung feststehender Wechselbeziehungen. Hieraus ergibt sich die vollkommene Übernatürlichkeit der unmittelbaren Wahrnehmung Gottes.

Die Natur, welche ohne ihre eigene Selbstbestimmung besteht, ist auch unwillkürlich ohne eigene Selbstbestimmung wirksam — nach eingeschaffennem Wesensgesetz. Wenn auch der geschaffene Geist zur Selbstbestimmung befähigt ist, so bleibt die unwillkürliche Betätigung doch die Grundlage der Selbstbestimmung; die Freiheit kommt zur Naturgrundlage hinzu, ist sekundär, accessorisch, ein *Accidens*, nicht das Wesen.

Anderseits ist Gott die Wahrheit selber und als solche das Allererkennbarste, weil keine Tatsache ohne ihn erklärbar ist. Eine einsichtige und vollkommen befriedigende Erkenntnis der Welt ist nur zu erzielen, wenn sie durch Gott begründet oder in das Licht des überweltlichen Schöpfungsratschlusses gestellt wird.

Aber diese Erkenntnis Gottes ist keine Wahrnehmung, sondern eine vom Endlichen aus gewonnene Schlußfolgerung. Auch in dem Sinne ist Gott der Allererkennbarste, weil er aus sich selbst vollkommen begreiflich ist: ganz Licht ohne irgend ein Dunkel, ohne irgend eine Eigenschaft, welche zu ihrer Erklärung einen von ihm verschiedenen Erklärungsgrund forderte.

Was die Empfänglichkeit der Vernunft sowie die Wahrheitsbedeutung Gottes betrifft, so ist Gott die der Vernunft verwandteste, weil unentbehrlichste Wahrheit; er ist in keiner Weise ein Erkenntnisgegenstand, der der Vernunft innerlich fremd wäre, ungeeignet, nach den Gesetzen des Denkens gewürdigt zu werden. Das gilt, soweit die Empfänglichkeit inbetracht kommt, welche im Worte »Vernunft« unmittelbar zum Ausdruck gelangt. Anders, insoweit die aktive Kraft des Denkens zur Erkenntnis erfordert ist. Wie es einer eigenen Befähigung der Seele bedarf, um die materiellen Reize in innerliche Empfindungsformen (Farbe, Schwere, Wärme) zu übersetzen, so bedarf es in noch dringenderer Weise einer aktiven Ausstattung oder Stärkung des Geistes, um die entsprechenden Ideen von Gott zu bilden, wenn er sich zu unmittelbarer Wesensanschauung offenbart. Diese Befähigung meinte die Scholastik mit dem *lumen gloriae*.

Die absolute Übernatürlichkeit der unmittelbaren Gotteserkenntnis ist demnach keine Verdunkelung des Grundsatzes, daß die Vernunft als solche die Empfänglichkeit für alle Wahrheit auch für Gott bedeute. Der Wunsch, zur unmittelbaren Einsicht in den Urgrund aller Wirklichkeit zu gelangen, ist ebenso natürlich, wie seine Erfüllung absolut übernatürlich.

Eine Verwirrung entsteht, wenn man übersieht, daß Gott als Lebensziel sowohl der Endzweck der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung ist. Auch in der natürlichen Ordnung gilt das Gebot der Liebe Gottes über alles, um seiner inneren Güte willen.

Auch in der natürlichen Ordnung ist nur jene Reue wahrhaft sittlich, welche die Sünde um Gottes, des wesenhaft Guten, willen verabscheut. Die philosophische Ethik, sowohl die theistische wie die atheistische, stimmt darin überein, daß die sog. »natürliche« Reue, welche das Böse nur wegen seiner bitteren irdischen Folgen bedauert, keine sittliche Reue sei. Sittlich ist die Gesinnung auch für die natürliche Beurteilung erst dann, wenn man das Gute

um des Guten selber willen tut, nicht um irgend eines irdischen Nutzens oder Schadens willen. Gott steht demnach als Gegenstand der religiösen Tugenden über dem Unterschied von Natur und Übernatur.

#### 4. Besondere Bestimmungen und Arten des Übernatürlichen.

Für die Artunterschiede und Abstufungen des Übernatürlichen kommen als Gesichtspunkte inbetracht:

1. Die Wirkursache. Je unmittelbarer die Wirkursächlichkeit Gottes hervortritt, je unmittelbarer die Notwendigkeit Gottes zur Herbeiführung einer Vollkommenheit einleuchtet, desto übernatürlicher ist seine Wirkung. Die Erschaffung wäre insofern das schlechthin Übernatürliche; allein da sie überhaupt erst Naturen, Substanzen, Wesen begründet, findet der Unterschied von Natürlich und Übernatürlich auf sie keine Anwendung. Das Übernatürliche setzt die Natur, insbesondere des geschaffenen Geistes, voraus und bedeutet eine derartige Vervollkommnung desselben, welche von keiner geschöpflichen Kraft bewirkt werden kann.

Das Übernatürliche ist daher immer ein Accidens, eine zum Wesensbestand hinzukommende Wirkung und Vollkommenheit. Die Anschauung Gottes und die aus ihr hervorgehende Willensbetätigung ist im strengsten Sinne eine derartige übernatürliche Wirkung, die nur unmittelbar durch Gott bewirkt werden kann. Ebenso die Annahme einer geschöpflichen Natur durch eine göttliche Person. Beides ist absolut übernatürlich und geht über die Kraft jeden Geschöpfes hinaus. Das relativ Übernatürliche oder Außer-natürliche geht nur über die Kraft dieser oder jener Stufe des Geschöpflichen hinaus.

2. Die Zweckursache. Das Ziel des Übernatürlichen ist die Erhebung des Geschöpfes in die unmittelbare Gemeinschaft Gottes. In dem Maße, als dieser Zweck hervortritt, ist das Übernatürliche erwiesen. Denn die natürliche Umgebung des Geschöpfes ist die Welt der Geschöpfe, da nur diese mit Naturnotwendigkeit wechselseitige Wirkungen ausüben.

Nur der Geist kann in eine solche Gemeinschaft mit Gott erhoben werden, welche von ihm mit Bewußtsein und Liebe gewürdigt und gepflegt wird. Das Körperliche ist nur ontologischer Erhebung zur unmittelbaren Gottesgemeinschaft fähig, wie in der hypostatischen Einigung.

Der Zweck des Übernatürlichen ist zunächst die Teilnahme an der Allwirklichkeit und Wesensfülle der Gottheit durch



deren Selbstmitteilung als der Inbegriff alles Wahren und Guten (im Logos); aber ebenso die Teilnahme an der geistigen Lebendigkeit und höchsten Tatvollkommenheit Gottes. Dies geschieht durch die Sendung des lebendigmachenden Geistes und die Entzündung der geschöpflichen Kräfte zur Erprobung und Selbstbetätigung in allen Formen. Die Gabenfülle des göttlichen Logos besteht mehr im Reichtum des Wahrheits- und Vollkommenheitsbesitzes, zu dem wir berufen sind; die Gabenfülle des göttlichen Geistes besteht mehr in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der Feuerzungen, die, fortwährend aus dem Quellgrund allen Lebens hervorgesandt, die geschöpflichen Kräfte nach allen Richtungen in die höchste Spannung versetzen und durch Sturm und Kampf zur intensivsten Lebendigkeit entzünden. Feuerflammen, Sturmesdrang, Sprachenfülle sind die Sinnbilder des Gottesgeistes und seiner Pfingstgnade: alles, was Leben bedeutet und Leben erweckt, alles, was die schlummernden Potenzen zur Tatvollkommenheit des reinsten Geisteslebens entfacht.

Das Übernatürliche steigert den Charakter der Schöpfung als einer gegenständlichen Abbildung Gottes (nach dem Urbild des Wortes), aber auch deren Erfüllung und Erweckung von innen heraus durch den einwohnenden Gottesgeist und damit deren Charakter als eines lebendigen Tempels der in ihr waltenden Gottheit. Abbild der Vollkommenheit und Triebkraft zur Vollkommenheit sind die beiden einander ergänzenden Vorzüge in beiden Ordnungen.

3. Die Formalursache. Erkenntnis und Liebe, sowie ihnen entsprechend Offenbarung und Gnade, Epiphanie und Einwohnung, Sendung des Wortes und des Hl. Geistes, sind der Art nach die eigentlichen Formen des Übernatürlichen. Der innere Vorzug der übernatürlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe liegt in der unmittelbaren inneren Bezugnahme auf den sich offenbarenden Gott selber, durch die Würdigung seiner Vollkommenheit, und zwar so, wie er sie in seiner lebendigen Persönlichkeit bekundet (als Vater, Wort, Hl. Geist) und in seiner gnadenvollen Selbstmitteilung zum Zweck der unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit dem Geschöpf betätigt. Darin liegt der eigentümliche Charakter persönlicher Innigkeit und Hingebung, welche die übernatürliche Tugendgesinnung auszeichnet.

Insofern ist die übernatürliche Gottesliebe in besonderer Weise ein Freundschafts- und Kindschaftsverhältnis zu Gott, nicht aber in dem Sinne, als ob die natürliche Gottesliebe nicht über das Knechtverhältnis hinauskommen könnte. Es fehlt ihr nur jene Begründung, welche von vornherein den Charakter einer persönlichen Vertrautheit an sich hat.

Die religiösen oder göttlichen Tugenden der natürlichen Ordnung müssen, um dem natürlichen Gottesbegriff und Sittlichkeitsideal zu genügen, immer eine Hingabe an Gott über alles (appretiative, nicht affektive) sein, insbesondere die sittlich-religiöse Reue. Um den Vorzug der übernatürlichen Gottesliebe zu bezeichnen, genügt es nicht, zu sagen, sie müsse schlechthin über alles gehen, während die natürliche Gottesliebe nur über alle natürlichen Güter Gott wertschätze. Jede Gottesliebe muß Gott in dem Sinne über alles wertschätzen, in dem etwas als Mitbewerber um die Hingebung des Willens in Betracht kommt.

Die göttlichen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens sind übernatürlich, insofern sie Gott zum Ziel und Inhalt haben, wie er der Menschheit durch eine Offenbarung und Heilsveranstaltung dargeboten und erreichbar wird, welche auf eigenen Kundgebungen und Taten Gottes beruhen, nicht auf Schlußfolgerungen, die von dem Tatbestand und der Beschaffenheit der Geschöpfe ausgehen.

Religionsübung und Sittlichkeit sind übernatürlich, wenn sie ihre Beweggründe dem Worte und den Heilstaten Gottes entnehmen, und wenn sie Gott so ins Auge fassen, wie er nicht nur aus seinen Werken, sondern aus seinen heilsgeschichtlichen Kundgebungen zu erkennen ist.

Werke Gottes nennen wir jenes Wirken, welches den Bestand endlicher Wesen zum Gegenstand hat; Worte und Taten jenes Wirken, das die Belehrung und Ausrüstung des geschaffenen Geistes hinsichtlich des von der Gnade Gottes ihm gesetzten Lebenszieles sowie der Mittel und Wege zu dessen Erreichung bezweckt. Die übernatürlichen Beweggründe geben der religiösen Sittlichkeit eine neue und höhere Kraftquelle, größere Sicherheit und Innigkeit. Religion und Sittlichkeit werden unvergleichlich inniger und kraftvoller geübt, wenn Gott seine Ratschlüsse und Anordnungen bezüglich der Menschen durch persönliches Hervortreten kundgibt.

4. Der Empfänger (*causa materialis*) des Übernatürlichen ist entweder der Geist oder eine körperliche Natur, der Geist um seiner selbst willen, der Körper um des Geistes willen. Bei dem Geiste kommt infolge der Zusammengehörigkeit aller ein Unterschied in Betracht, ob die Gesamtheit oder eine Gemeinschaft oder die einzelne Seele für sich der Empfänger der übernatürlichen Einwirkung ist; in letzterem Falle, ob zum Nutzen der Gesamtheit

oder der anderen oder für die eigene Vollendung. Hiernach ergeben sich die übernatürlichen Wirkungen in der Natur- und Außenwelt, sowie die in der Innenwelt des persönlichen Geistes.

Da die Natur- und Sinnenwelt das wichtigste Mittel ist, um die einzelnen zur Gemeinschaft zusammenzuschließen, so entspricht den beiden Gesichtspunkten die Unterscheidung von äußeren und inneren, von amtlichen und persönlichen Gnadengaben, von kirchlichen Charismen oder *gratiae gratis datae* und von Heiligungsgnaden.

Das eigentliche Gebiet des Übernatürlichen ist der Geist: denn es setzt die Natur oder das gegenständliche Sein voraus. Bei der körperlichen Natur handelt es sich stets um rein gegenständliche Beschaffenheiten und Vorzüge; beim Geist liegt der Schwerpunkt weniger darin, was er gegenständlich ist, sondern was er in seiner Innerlichkeit, in seinem Erkenntnis- und Willensleben hat. Nur der Geist vermag darum im eigentlichen Sinne der Empfänger einer übernatürlichen Offenbarung, Lehrmitteilung und Lebensgemeinschaft zu sein: Tempel und Heiligtum Gottes, Zielpunkt der göttlichen Einkehr, Sendung und Einwohnung.

Allein die Körperwelt ist darum nicht als unfähig der übernatürlichen Erhebung und als ganz unbeteiligt bei der übernatürlichen Offenbarung zu beurteilen. Denn sie ist ihrem ganzen Wesen nach nur verständlich, wenn sie einerseits als Denkgebilde und als Erkenntnisgegenstand, anderseits als das gewollte und bewirkte Sein sowie als Antrieb und Stoff für das Willensleben betrachtet wird. Die Körperlichkeit ist nicht der reine Gegensatz zum Geist, sondern ein Gegenstand für den Geist, Sinnbild und Ausdruck für das Erkennen, Werkzeug und Antrieb für das Wollen.

Insofern ist auch die Körperwelt geeignet, in die übernatürliche Heilsordnung hineingezogen zu werden, sowohl insoweit deren ewiges Endziel inbetracht kommt wie deren zeitliche Vorbereitung. Die selige Gottschauung und unmittelbare Lebensgemeinschaft des Geistes mit Gott bedeutet für denselben weder Weltentfremdung, noch Stillstand und Unselbständigkeit: darum ist die Naturverklärung und die Auferstehung des Fleisches deren entsprechende Ergänzung.

Als Grundgedanke ist immer festzuhalten, daß die Selbstbetätigung des Geistes durch die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Gott nicht gemindert, sondern gesteigert, erweitert und befruchtet wird. Darum werden die Beziehungen des Geistes zur Gesamtheit, zum Nächsten und zur Körperwelt durch die übernatürliche Ordnung nicht aufgelöst, sondern vervollkommenet.

So erklärt es sich, daß die körperlichen Elemente in der Heilsordnung zu sakramentalen Gnadennitteln erhoben wurden. Schon die Verwendung der Sprache und Schrift im Dienst der Offenbarung ist eine Folge dieses Prinzips, nur nicht vom Protestantismus als solche gewürdigt.

## § 2. Der religiöse Wert einer göttlichen Offenbarung.

Religion und Sittlichkeit gewinnen durch die persönliche Offenbarung Gottes eine wesentliche Bereicherung hinsichtlich der Zielbestimmung des Menschen: denn die Offenbarung besteht in erster Linie darin, daß sich Gott nicht nur so, wie es die geistige Naturkraft und der Weltzusammenhang als solche mit sich bringen, zum Endzweck des Geistes macht, sondern in einer höheren Weise, nämlich im Sinne unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit Gott. Ist dieses übernatürliche Gut als das Endziel des Menschen aufgestellt, so ergibt sich eine weitere Bereicherung des menschlichen Geisteslebens dadurch, daß die sittliche und religiöse Grundlegung des ewigen Heiles eine Fülle von Aufgaben, Beweggründen und Kräften für die irdisch-zeitliche Menschheitsentwicklung, ja für den ganzen Schöpfungszusammenhang entbindet.

Im besonderen liegt der religiöse Wert der göttlichen Offenbarung in folgendem.

1. Das Dasein Gottes, welches ohne Offenbarung nur das Ergebnis einer Schlußfolgerung ist, wird erfahrungsmäßig bestätigt und gewinnt dadurch die Kraft einer lebendigen Erfahrungstatsache. Ganz anders als durch die logische Notwendigkeit der Schlußfolgerung wirkt die Allwissenheit und Allmacht, wenn sie ihr Dasein als der starke und lebendige Gott in der Erziehung der Menschheit, in den Großtaten ihrer geistigen Führung und durch die Überlegenheit gegenüber dem natürlichen Ablauf der Dinge erweist. (Ps. 75. 145—147.)

2. Die Persönlichkeit Gottes tritt durch die Offenbarung unmittelbar und in ihrer Eigenart hervor, weil in lebendiger geschichtlicher Wirksamkeit. Die Persönlichkeit oder Subsistenz ist mit der Existenz des geistigen Wesens gegeben und darum wie die Existenz durch ihre Einwirkung, also auf dem Wege der Erfahrung eigentlichst zu erfassen. Die Schlußfolgerung, welche auf logischer Notwendigkeit beruht, ist wohl ein vollgültiger Beweis der Existenz; allein von der lebendigen Persönlichkeit erwartet man, daß sie sich nicht nur als unentbehrliche Voraussetzung der Tatsachen und der Naturgesetzlichkeit berechnen lasse, sondern daß sie auch als solche, als selbstmächtige Ursache,



also in geschichtlich erfahrungsmaßiger Weise, durch Wort und Tat hervortrete.

Dies scheint der angemessenste Beweis für Gott als geistige Persönlichkeit zu sein.

Ebenso erwartet man von der Persönlichkeit eine Kundgebung ihrer Gesinnung, ihrer Forderungen und Endzwecke, um so dringender, je höher und ernster ihre Bedeutung ist, und zwar für die Gesamtheit. Mit der Persönlichkeit verknüpft sich sofort die Idee der Gesinnung, des Charakters, der freien Stellungnahme. All das sind Dinge, welche für die geschöpflichen Geister von höchster Bedeutung sind und auf eine Offenbarung hinweisen.

Wenn der persönliche Geist mit Gott in persönliche Gemeinschaft eintreten und ihm seine Persönlichkeit widmen soll, so scheint man um so mehr gedrängt, auch von Gott ein persönliches Hervortreten, d. h. eine Offenbarung seiner Endzwecke, Absichten und Beweggründe zu erwarten. Die Persönlichkeit ist eben viel mehr als ein Geistwesen, dessen Verhalten sich einfach berechnen ließe.

Der Persönlichkeit entspricht das Hervortreten durch die Tat, vor allem aber durch das Wort.

Das Wort gibt im Unterschied vom Werk nicht nur den Inhalt des darin ausgedrückten Gedankens kund, sondern auch die Absichten und Beweggründe des Urhebers, die Umstände und Verhältnisse des Wirkens selber. Das Wort ist der Erklärer der Werke und des Wirkens in seiner inneren Vermittlung und Bedeutung.

Durch die Mitteilung im Worte tritt Gott aus der scheinbaren Verwandtschaft mit der notwendig wirkenden Naturursache heraus, desgleichen aus der scheinbaren Gleichgültigkeit und Verborgtheit seines Wirkens und nimmt uns in seine vertraute Freundschaft auf; denn der Fremde hat zunächst nur Interesse an dem, was wir tun; der Freund auch an der Art und Weise, wie und wofür wir arbeiten und kämpfen. Durch die Offenbarung ward gewissermaßen gezeigt, wie sich die Weltschöpfung und alle in ihr beschlossenen Werke im Ratschluß Gottes vorbereiteten, mit welchen Gesinnungen und Absichten Gott die Heilsordnung für den Menschen ins Werk setzte, die Prüfungs- und Sittengesetze gab, das Leben der Guten und Bösen mit seiner Vorsehung

überwacht, Gnade und Vergeltung spendend. Straferichte und Heimsuchungen werden für Menschen und Völker erträglicher, fruchtbarer und tröstlicher, wenn ein Wort die lebendige Gesinnung des strafenden oder prüfenden Gottes kundgibt. Mag es auch ein strenges und hartes Wort sein: es beweist doch, daß das betreffende Schicksal den Charakter und Zweck der Strafe und Prüfung hat, daß es keine herzlose Notwendigkeit ist, von der die Heimsuchung kommt, sondern eine lebendige Gott-Persönlichkeit, welche für ihre Geschöpfe und deren Lebensentwicklung Herz und Gemüt hat.

In den Seelenkämpfen der Propheten und Psalmisten ist durch Analogie allen Menschen und Schicksalslagen der Trost der lebendigen Beziehung zu Gott gegeben: »Was geschrieben steht, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir in der Ausdauer und Tröstung der heiligen Schriften Hoffnung gewinnen.« (Rom. 15, 4.)

Gott als Offenbarungsgott ist darum ohne weiteres Paraklet, Sachwalter und Tröster, Bürge und Unterpfand für die Wahrung der Interessen der geschöpflichen Einzelpersönlichkeit. (Rom. 8.)

Hieraus erklärt sich auch der anthropopathische Charakter des biblischen Gottesbegriffes, insbesondere in den jahwistischen Schriften. Durch die Offenbarung will Gott in seiner Innerlichkeit und Lebendigkeit wahrnehmbar und wirksam werden — erhebend und läuternd. Der abstrakte Gottesbegriff ist die Schwäche der Philosophie. Auch die großen Kulturreligionen, welche mit dem Anspruch des Offenbarungsursprunges aufgetreten sind, erreichen nicht annähernd die geistige Lebendigkeit des christlichen Gottes, sowie dessen lebendigmachende Gnadenmacht, mit der er das geknickte Rohr aufrichtet und das verwundete Herz heilt. (Jes. 57, 15 sq.) Den Höhepunkt in dieser Richtung bietet die Offenbarung der Dreipersönlichkeit Gottes. Gerade als der Vater aller Erbarmung, als die allwaltende Weisheit, als der fürsorgende Geist der Wahrheit und Liebe wird der in der Natur und Geschichte wirkende und doch verborgene Gott zu dem lebendigen Gott des Herzens, zum Vertrauten der Seele — und der Menschheit. (Ps. 72. 83.) Gott wird durch die Offenbarung seiner Dreieinigkeit als derjenige, der er ist, dem Menschen bekannt, nicht bloß als das, was er ist.

3. Die Offenbarung gibt der Anerkennung und Würdigung der Ewigkeit als unseres Lebenszieles eine wesentlich höhere Kraft und Innigkeit. Daß Gott unser ewiger Lebenszweck sei, kann die Vernunft erkennen; desgleichen, daß nur so die Vollendung des Erkenntnislebens und der Charakterbildung zu erzielen sei.

Allein ohne Offenbarung würde unserer Vorstellung von dem ewigen Lebensberuf die befriedigende Klarheit und Bestimmtheit mangeln. Für viele ist der eigentliche Grund, warum sie die

Unsterblichkeit trotz aller Beweisgründe ablehnen, die Unfähigkeit, sich von dem Leben im Jenseits, seinem Inhalt und Zweck eine bestimmte Vorstellung zu machen.

Der Zweck gibt dem Dasein seinen Sinn und sein Recht. Wo kein richtiger Lebensinhalt und kein ernster Zweck für die Fortexistenz zu finden ist, scheint auch kein Recht der Daseinsfortdauer gegeben.

Die Annahme der Unsterblichkeit erscheint gegenüber der brutalen Tatsache des allgemeinen Todesschicksals als etwas so Kühnes, daß man ohne besondere Versicherungen seitens jener Macht, welche über das Todesschicksal hinüberhelfen könnte, sich nicht ernstlich zu diesem Glauben bekennen will. Wie sollte man vernünftigerweise an eine höhere Welt glauben, sagt man sich, wenn man nirgends Machtwirkungen oder Veranstaltungen wahrnimmt, welche zu deren Gunsten erfolgt sind?

Die Offenbarung ist eine solche Veranstaltung; darum ersetzt sie dem Menschen mit seinem Ewigkeitsberuf den Mangel einer erfahrungsmäßigen Bestätigung, daß es wirklich einen Gott und eine göttliche Lebensaufgabe gibt. Gott ist ja, wie dargetan, für kein Geschöpf natürlicherweise erfahrungsmäßig oder gegenständlich wahrnehmbar, weil Gott nicht naturbestimmte, sondern nur selbstbestimmte Kraft ist.

4. Die menschliche Zielbestimmung geht auf die ewige Vollendung in Gott. Damit ist die Forderung gestellt, daß Gott und die Ewigkeit zum maßgebenden Mittelpunkt unseres geistigen Lebens gemacht werden solle, zum eigentlichen Lebensinhalt unseres Denkens und Wollens, zum lebendigen Brennpunkt aller unserer Interessen. Allein so sehr diese Forderung in den Schlußfolgerungen begründet ist, welche uns zur Erkenntnis Gottes und der Ewigkeit hinaufführen, ebenso unzweifelhaft bleibt bestehen, daß wir tatsächlich in die Welt des Endlichen und Zeitlichen hineingestellt sind, und daß Bedürfnisse und Eindrücke, Triebe und Leidenschaften, Rücksichten und Aufgaben mit der ganzen Gewalt unmittelbarer Wechselbeziehung in tausendfältiger Verknüpfung unaufhörlich auf uns einwirken und uns niemals aus ihrem Bannkreis entlassen.

Trotz der grundsätzlichen Hingabe an Gott wird unser Sinnen und Fühlen jeden Augenblick von der diesseitigen Welt bestimmt,

deren Wert und Lust, deren Macht und Wirklichkeit sich uns unmittelbar aufnötigt.

Wir stehen unter dem Einfluß der Vergänglichkeit und sollen doch das Unvergängliche zum maßgebenden Gesetz unseres Lebens machen. Dieses Mißverhältnis mildert die Offenbarung, indem der Ewige persönlich hervortritt und durch geschichtliche Taten, Anordnungen und Heilsanstalten in die Welt des Vergänglichen hereinwirkt. Die Offenbarung versetzt uns gewissermaßen in eine Umgebung, die von dem Pulsschlag der Ewigkeit bewegt ist. Wir lernen es, uns in dieser Welt als Bürger eines Gottesreiches zu fühlen, das nicht von dieser Welt ist. Die Apostelbriefe geben dieser religiösen Wirkung der Offenbarung vielfältigen Ausdruck.

Die psychologische Bedeutung des erwähnten Mißverhältnisses mag aus der steten Fortdauer des Vorwurfes erhellen: die christliche Offenbarung mache die Menschen weltflüchtig und staatsfeindlich, gleichgültig gegen die eigene Nation und Kulturarbeit.

Die Christen, sagt Paulsen, waren der römischen Welt verhaßt, weil sie geringschätzig verachteten, was ihr das höchste Gut war: »Kaiser und Reich, Bildung und Wissenschaft, Reichtum, Wohlleben, gesellschaftliches Ansehen, Geselligkeit, Vergnügungen.« (Volkelt, Philosophie der Gegenwart p. 223.)

Das Christentum mache den Geist weltflüchtig und wolle ihn mit allen Wurzeln seines Gemütslebens aus dem irdischen Vaterland herauslösen und in Gott hineinverpflanzen; wer diesen Grundgedanken verstehe und ernst nehme, müsse sich in eine pessimistisch-gefälschte Auffassung der Welt künstlich hineinarbeiten, um sie dem Worte Christi zufolge wirklich hassen zu können.

Das Berechtigte an diesem Vorwurf ist, daß das Christentum seine Bekenner lehrt, die Erdenwelt nicht als ihre bleibende Heimat zu betrachten, sondern als den Weg zur Heimat.

Der Monismus kann die Vergänglichkeit des Erdenlebens auch nicht aufheben; er kann uns das irdische Vaterland auch nicht zur bleibenden Heimat machen. Das Christentum gibt nur dem Vergänglichen einen unvergänglichen Zweck, aber nimmt ihm nichts von der Bedeutung, die es tatsächlich hat. Wohl aber bedeutet die Erhebung über die irdische Gegenwart mit ihrem fühlbaren Interessenzusammenhang eine schwierige Aufgabe, deren siegreiche Erfüllung durch die Offenbarung des über alle Wahrnehmung erhabenen Gottes wesentlich erleichtert wird.

Eine weitere Aufgabe liegt darin, daß der christliche Geist nicht in einen einseitig feindlichen Gegensatz zur Welt und ihren Aufgaben gerate, noch auch in die Gleichgültigkeit der Verachtung, um seine Hinwendung zur jenseitigen Heimat recht sicher zu machen. Das freie Beherrschen ist schwieriger



als das leidenschaftliche Hassen und Meiden. Zur Überwindung dieser Schwierigkeit leistet die Offenbarung wieder wesentliche Hilfe.

Der Vorwurf erweist sich auch deshalb als unberechtigt, weil das Christentum ausdrücklich fordert, man dürfe sich das Gottesreich, dessen Weltherrschaft es herbeiführen will, in keiner Weise nach den Kategorien der Erdenwelt denken. Christus ist ja um dieses Grundsatzes willen dem Kreuzestode überantwortet worden.

### § 3. Die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung.

Die Offenbarung ist als Wahrheits- und Heilsmitteilung Gottes an den geschöpflichen Geist ohne inneren Widerspruch möglich, ja eigentlich in der Natur Gottes und des Geistes begründet.

Als Maßstab der Möglichkeit hat naturgemäß nicht die Erfahrungswelt zu gelten, wie dies etwa in dem Grundsatz des Protagoras: *ἄνθρωπος μέτρον πάντων*, gefunden werden mag; sondern Gott als der einzig hinreichende Erklärungsgrund der Wirklichkeit: *Θεὸς μέτρον πάντων*. (Platon.)

Die Voraussetzung, unter der die Frage gestellt wird, ob eine göttliche Offenbarung möglich sei, ist die Annahme des persönlichen, überweltlichen Gottes und des unsterblichen Geistes.

Wird diese Voraussetzung nicht gemacht, so muß man sich mit dem Beweis Gottes und des Geistes auseinandersetzen.

#### 1. Beweisgrund.

A. Die Möglichkeit der Offenbarung ergibt sich aus der vollkommenen Freiheit des Schöpfers.

Gott ist in den Beziehungen, welche er zu seinem Geschöpf herstellt, vollkommen frei; seine Selbstbestimmung ist hierin nur durch seine eigene Weisheit und Heiligkeit geregelt. Man darf nicht sagen: beschränkt; denn es ist keine Beschränkung der Allmacht, daß sie als solche nur der Weisheit und Heiligkeit eignen kann. Nur die Weisheit und Heiligkeit ist allmächtig und kann allmächtig sein, sonst niemand. Denn nur der Gedanke kann Wesensformen gestalten und bestimmen; nur die Güte und Liebe kann sie ins Dasein rufen. Gedanke und Wille sind die eigentliche und voll hinreichende Form der Ursächlichkeit, insofern dadurch der Tatbestand dessen zu erklären ist, was nicht in eigener Kraft besteht, demnach als Wirkung gelten muß; denn keine andere Ursache kann allein von sich aus durch Selbstbestimmung in Wirksamkeit treten.

Es gibt keine Notwendigkeiten oder Gesetze, die selbständig, d. h. abgesehen von der ewigen Vernunft und Gerechtigkeit, Geltung oder Bestand hätten; alle Notwendigkeit gilt nur unter der Voraussetzung eines lebendigen Gedankens und Willens, in dem und von dem sie geltend gemacht wird.

Alle Notwendigkeiten, logische wie sittliche und teleologische, gelten nur unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß sie von und in einem

lebendigen Gedanken und Willen geltend gemacht werden. Sie sind nichts anderes als die einzelnen Verhältnisbestimmungen, welche in und mit der vollkommenen Denk- und Willenstätigkeit als solcher gesetzt werden.

Wenn es allerdings irgendwie ideale Notwendigkeiten gäbe, welche unabhängig von Gott, d. h. dem lebendigen Wahrheitsgedanken und Vollkommenheitswillen, Geltung hätten, dann würden dieselben als Gesetze zu betrachten sein, an welche Gottes Denken und Wollen gebunden wäre. Ist Gott aber von Grund aus wesenhafter Wahrheitsgedanke und Vollkommenheitswille, (scholastisch: cuius intelligere et velle est sua essentia), so ist er nur durch seine eigene wesenhafte Weisheit und Heiligkeit oder durch die innere Übereinstimmung seiner Selbsttätigkeit und ihres Inhaltes bestimmt. Das Maß des göttlichen Wirkens ist dann einzig die innere Vollkommenheit seines Tuns und seiner Tätigkeitseinhalte und -ziele.

Das Ganze ist das Gesetz der Teile; der Zweck ist das Gesetz der Mittel; aber nur kraft der inneren Forderung des mit sich einigen Denkens und Wollens, welches das Ganze gestaltet und die Zwecke will. Gott ist das Maß für alles andere, aber selber nur durch die innere Konsequenz seiner Selbsttätigkeit, durch seine eigene Weisheit und Güte bestimmt.

Jene Ursachen sind in ihrem Wirken durch Gesetze, die unabhängig von ihnen bestehen, gebunden und beschränkt, welche ihre Wesensanlage und Naturbeschaffenheit nicht als wesenhafter Gedanke und Wille besitzen, sondern ohne eigenes Zutun in ihr bestehen oder darin entstanden sind, deren Wirken durch eine gegebene Natur begründet und geartet ist, als eine Voraussetzung, welche sie sich nicht selber verdanken, sowie bedingt durch den Naturzusammenhang, in den sie ohne eigene Willensbestimmung hineingestellt sind.

B. Gott kann ebensogut neue Wesen hervorbringen, wie seine Ursächlichkeit darauf richten, daß er auf diese geschöpflichen Wesen einen bestimmten Einfluß ausübe, wodurch sie eine höhere Erkenntnis oder Wirksamkeit gewinnen. Letzteres ist Offenbarung und Wunder, Inspiration, Gnade und Charisma.

Es ist mit dem Wesen des Geistes durchaus vereinbar und im höchsten Sinne seiner Vollendung dienlich, daß er von dem Schöpfer selber Einwirkungen erfahre, welche sein Geistesleben bereichern und befruchten.

Warum soll er nur von anderen Geschöpfen Einwirkungen empfangen, um dieselben in Vorstellungen und Gefühle, in Erkenntnis und Sittlichkeit umzusetzen?

Gott spricht als Geist nicht bloß durch Werke, sondern auch durch Worte, d. h. nicht nur durch das Darbieten der Erkenntnisgegenstände, sondern auch durch das Hervorheben der einzelnen Gesichtspunkte. In dem Kunstwerk des menschlichen Künstlers, in der Maschine, dem Bauwerk, dem Gemälde sind alle Gesichtspunkte enthalten und begründet, unter denen der betrachtende Geist das Werk auffassen und gebrauchen soll. Allein durch das erklärende Wort des Meisters wird das Verständnis außerordentlich gefördert und vielfach

der richtige Gebrauch erst ermöglicht. Das Wort hebt eben die einzelnen Gesichtspunkte hervor und verbreitet dadurch ein ganz eigentümliches Licht über den stummen Tatbestand. Warum soll dies dem Schöpfer nicht möglich oder nicht angemessen sein?

C. Es fehlt uns allerdings die Vorstellung, wie ein reiner Geist ohne sinnliche Mittel, ohne hörbare Worte seine Gedanken mitteilen könne. — Allein es fehlt uns auch die Vorstellung, wie das sinnlich vernommene Wort zur Gedankenmitteilung geeignet sein könne. Desgleichen, wie unsere Seele die Worte zu bilden und zu Sendboten ihrer Gedankenmitteilung zu machen vermöge. — Die Vermittlung macht die Sache selbst nicht klarer; die Gewöhnung an die Folgeverhältnisse, welche wir z. B. beim Sprechen benutzen, erregt nur den Schein, als ob kein Geheimnis vorhanden sei.

Alle äußeren Vermittlungsglieder der Sprache sind schließlich nur die freigewählten Formen der Gedankenmitteilung. Die Gedankenmitteilung ist eine Tatsache, die nur hinreichend erklärt ist, wenn sie auf einen bewußten und freien Schöpfungsplan zurückgeführt wird, der sie um ihrer inneren Bedeutung willen aufnahm.

Nicht irgend eine innere Notwendigkeit, sondern der Zweck der geistigen Vollkommenheit des Weltalls, also der zielbewußte Gedanke und Wille des Schöpfers ist in höchster Instanz der einzig hinreichende Erklärungsgrund für die Sprache. Was Gott den Geschöpfen durch den Gebrauch geeigneter Mittel ermöglicht und gewährt, die Gedankenmitteilung, kann er selbst unmittelbar kraft seiner eigenen Gedanken- und Willensbestimmung betätigen: denn diese ist die eigentlich erklärende Ursache von allem.

D. Die Kraft der Gedankenmitteilung und Willenskundgabe gehört unzweifelhaft zur Vollkommenheit des geistigen Wesens und Lebens; sie kann also dem Urgrund des geistigen Lebens nicht fehlen.

Man wird nach dem Recht einer solchen Schlußfolgerung fragen mit dem Hinweis, daß der Erfahrung und der Spekulation des Monismus zufolge die höchsten Vollkommenheiten der entwickelten Blüte angehören, aber dem Grund und Ursprung noch nicht zukommen. Das Bewußtsein sei das Letzte, nicht das Erste.

Die Entscheidung liegt in der Stellungnahme zum Grundsatz: Alles Tatsächliche ist aus Tätigkeit zu erklären und abzuleiten, und zwar schließlich aus vollkommen selbstbewußter und selbstbestimmter Tätigkeit, also aus wesenhafter Denk- und Willens-tätigkeit.

Mit Recht sagt Geyser: Das Selbstverständliche sei allein als Erstes geeignet, »was auf die Frage nach seinem Warum völlig sein Weil enthüllt«. (Gottesproblem 1899. 201.)

Der Wert der Gedankenmitteilung ist daraus zu entnehmen, daß in der Natur die höchste Kunst und Verwicklung aufgeboten ist, um dieselbe für den Menschen zu ermöglichen. Das Aufgebot von Maßnahmen zur Ausführung ist der Gradmesser für die Wertung des Gedankenaustausches selber. Folglich muß die Fähigkeit Gottes zur Offenbarung behauptet werden.

Die Fülle von Tatsachen, welche als stumme Werke die Gedanken ihres Urhebers erzählen, sind nicht der einzig mögliche, noch weniger der erschöpfende Ausdruck dessen, was der Schöpfer seinem Geschöpf mitzuteilen hat. Auch die natürliche Geisteskraft ist nicht imstande, diesen Mangel durch Analogieschlüsse und Deutungsversuche zu ersetzen. Der Weltzusammenhang und der in ihn hineingestellte Geist reicht nicht weiter als dazu, durch Schlußfolgerung und Analogie, d. h. durch uneigentliche Vorstellungen, sowie durch Sehnsucht und Hoffnung mit Gott in Lebensgemeinschaft zu treten.

Warum soll es unmöglich sein, daß Gott selber durch eigene Einwirkungen sich dem endlichen Geiste in bezug auf seine Gesinnungen und Absichten, Beweggründe und Forderungen kundgebe? Der Lauf der Ereignisse vermag dies nicht; der Wert solcher Einwirkungen ist unvergleichlich, wenn man an die Befruchtung des sittlichen Strebens und der innerlichen Charakterbildung denkt.

## 2. Beweisgrund.

Gott ist die unendliche Wahrheitsfülle und Lebenskraft: darum ein unerschöpflicher Reichtum des Wahren und Guten, der Gegenstände und Beweggründe, des Erkennbaren und Begehrbaren, dessen, was zur Mitteilung geeignet und zur Belebung der Geschöpfe heilsam ist.

Gott ist nicht, wie der Arianismus annahm, das Einfachste im Sinne der Ablehnung aller Bestimmtheiten, so daß er mit dem Namen des Ungeordneten erschöpft und begriffen wäre, sondern er umfaßt wesentlich die Allwirklichkeit und Lebensfülle in der einheitlichen Kraft des ewigen Wahrheitsgedankens und Vollkommenheitswillens. Mit der Einheit nimmt die inhaltliche Geistesfülle nicht ab, sondern zu, weil dieselbe nicht eine bloß tatsächliche Einheit ist, mit der die Unendlichkeit irgendwie vereinigt ist, sondern der Wahrheitsgedanke und Vollkommenheitswille, der die Unendlichkeit als seinen Wesensinhalt in sich begreift.

Gott ist also ein unerschöpflicher Reichtum von gegenständlicher Wahrheit und Güte, wie von anregenden Gesichtspunkten und Beweggründen der lebendigen Geistesbetätigung, ein unerschöpflicher Quellgrund, aus dem der Vernunft und dem Willen, dem Tätigkeits- und Seligkeitsbedürfnis fort und fort neuer Inhalt und neue Triebkräfte dargeboten werden können.

Die Welt der Gegenstände erschöpft die Beziehungen nicht, durch welche der Schöpfer mit seiner Schöpfung in Verbindung zu treten vermag: es sind



die Lichtstrahlen der Offenbarungsworte und die Feuerzungen der Willenstriebe, wodurch Gott die von ihm ausgegangene Schöpfung erhellen und erwärmen, bereichern und beleben kann, wenn und wie er es für gut findet.

Die unerschöpfliche Wahrheitsfülle Gottes wird ersichtlich, wenn er als der bewußte Gedanke aller Wahrheit ins Auge gefaßt wird, der in seinem Inneren alles, was wahr, notwendig, bedeutsam, möglich ist, in gedanklicher oder idealer Vergegenwärtigung darstellt. Gott ist nicht nur in dem Sinne unendliche Wahrheitsfülle, weil alle Vollkommenheiten in ihm wirklich vorhanden sind, sondern auch deshalb, weil alles, was einen Wert für Erkenntnis und Willen hat, in seinem Gedankenbesitz enthalten ist. Der persönliche Geist birgt in seinem Inneren eine Welt von Gedanken und Willensbestimmungen, welche eine unerschöpfliche Quelle der Mitteilung und Belehrung sind, die indes nicht anders als durch freie Offenbarung zur Kenntnis anderer gelangen können. Was im Inneren des Geistes als sein Gedanken- und Willensinhalt verborgen ist, wäre aller Erkenntnis ewig entzogen, wenn die Offenbarung des eigenen Inneren für den Geist unmöglich wäre.

Das Wort allein ist der Erschließer für die Innenwelt des Geistes, deren Epiphanie und Offenbarung. Daher heißt der Logos Malak-Jahwe.

### 3. Beweisgrund.

Die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung ergibt sich aus der geistigen Anlage für Wahrheit und Vollkommenheit als solche.

Die Geistigkeit der menschlichen Seele besteht in der Empfänglichkeit für alles, was wahr und gut ist, insofern und weil es wahr und gut ist. Der entscheidende Gesichtspunkt oder das Formal-Objekt bei geistigen Vermögen ist die Wahrheit und Vollkommenheit als solche. In dieser Eigenschaft nimmt die geistige Seele die Gegenstände in ihr Erkenntnis- und Willensleben auf. Darum dehnt sich die Anlage, die Empfänglichkeit und das Interesse des Geistes so weit aus, wie das Wahre und Gute selber.

Die aktiven Kräfte des Erkennens und Wollens sind hingegen durch die eigene Natur und die Umstände, also von innen und außen beschränkt: insofern ergeben sich im Reiche der Geister die größten Abstufungen des geistigen Könnens.

Es ist die Sache der sinnlichen und geistigen Natureinrichtung, für welche Einwirkungen die Erkenntniskraft zugänglich ist und mit welchen Vorstellungsformen sie dieselben innerlich wiedergibt.

Ob alle endlichen Wesen in naturhafter Weise, also notwendigermaßen sich allen Erkenntnisbefähigten unter gewissen Bedingungen durch gesetzmäßig erfolgende Einwirkungen erkennbar

machen müssen, sei dahingestellt. Jedenfalls ist Gott als die Urwahrheit, als der lebendige Inbegriff aller Wahrheit, als der Erklärungsgrund aller Wirklichkeit, erhaben über die naturhafte Notwendigkeit irgend einer Einwirkung, die zur Wahrnehmung anregt. Die Wahrheitsfülle und Wahrheitskraft Gottes, durch welche alles durchsichtig wird, könnte auch durch keine zeitlichen und geschöpflichen Mittel gebührend, d. h. charakteristisch dargestellt und wiedergegeben werden.

Folglich ist eine vollständige Erschließung der Wahrheit nur mittelst des Wortes einer persönlichen Offenbarung zu erreichen. Das Wort oder die persönliche Mitteilung durch bedeutungsvolle Zeichen ist der einzige Überbringer der Erkenntnis für das gesamte Innenleben der Seelen und Geister, sodann für die höchste und eigentliche Wahrheit (= Erklärungsgrund), für den unendlichen Lebensinhalt sowie den freien Schöpfungsratschluß und Weltplan Gottes. Gottes Weltplan ist indes der Schlüssel für das vollkommene Verständnis der Weltgestaltung und Schicksalsentwicklung.

Das Wort hat den Vorzug vor der Offenbarung durch Werke, daß es nicht bloß einen Gegenstand darbietet, sondern gleich die Gesichtspunkte, unter denen er zu betrachten, zu beurteilen, zu verwerten und zu würdigen sei. Das Wort und alles, was als Mittel der persönlichen Mitteilung dient, bedeutet mehr, als es durch seine eigene Wirklichkeit darstellt. Die Beziehung zu den Gedanken und Absichten, Anregungen und Gesichtspunkten des Mitteilenden gibt ihm seine eigentliche Bedeutung und macht es zum Bilde oder Wort.

Das Sinnliche gewinnt so eine Ähnlichkeit mit dem Seelischen: das, was die Vorstellungen bedeuten, geht viel weiter als das, was sie sind. Wo dieser Unterschied, der dem anschaulichen Denken große Schwierigkeiten bereitet, statthat, da spricht man von persönlicher Offenbarung.

#### 4. Beweisgrund.

Die menschliche Geistesanlage ist nicht bloß zur sachlich vollständigen Wahrheitsaufnahme veranlagt, sondern auch zur vollkommensten Art der selbsttätigen Aneignung und Verwertung des Wahren und Guten.

Die formelle Vollkommenheit der Geistesbetätigung in Hinsicht auf das Wahre und Gute ist ebenso wichtig und wesentlich, wie die Anlage des Geistes für Wahrheit und Vollkommenheit als solche. Die Unbeschränktheit der Anlage ermöglicht eine übernatürliche Offenbarung, weil uns das größte und wichtigste

Gebiet des Wahren nur durch sie zugänglich wird. Ebenso wird die höchste Selbstbetätigung des Geistes erst durch die persönliche Lebensgemeinschaft des Geistes mit dem Geiste und im höchsten Maße mit Gott erreicht.

Die Welt der Gegenstände gibt uns mehr Stoff zur Erkenntnis- und Willenstätigkeit, als lebendige Anregungen dazu und Anleitungen zur selbsttätigen Verwertung der Dinge. Darum wirkt die Überfülle des Stoffes vielfach erdrückend und verwirrend, entmutigend und lähmend. Die Lebensgemeinschaft mit den Personen gibt uns mehr Anregungen und Gesichtspunkte, Ausblicke und Richtungen und befähigt daher zur geistigen Beherrschung des Materials.

Die persönlichen Anregungen sind so wichtig wie die Erkenntnisgegenstände und das Begehrtswerte selber. Darum ist der persönliche Verkehr ebenso wichtig wie die sachliche Aufnahme des Wahren und Guten. Es gibt keine so wirksame Steigerung der sachlichen Aufnahmefähigkeit als die persönlichen Anregungen; denn erst durch diese werden wir eigentlich Herr über den aufgenommenen Stoff.

Je vollkommener wir das seitherige Material denkend und wollend beherrschen, destomehr Antrieb und Verlangen, Bedürfnis und Kraft wird für die Aufnahme weiteren Stoffes gewonnen. So seltsam es klingt, dem Ideal der Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Welt der Gegenstände, der Wahrheiten und Güter, entspricht als hauptsächliches Förderungsmittel die Empfänglichkeit und das Bedürfnis nach persönlichen Anregungen, durch welche die eigene Tätigkeit geweckt, berichtigt, befruchtet, angespornt wird.

Der Wechselverkehr gibt Antriebe und Gesichtspunkte, Fragen und Aufgaben: nur so ist eine formell vollkommene Wahrheitskenntnis und Charakterbildung zu erzielen.

Gegensatz und Widerspruch, Hemmung und Kampf sind allerdings auch im Gefolge der persönlichen Wechselbeziehung; allein gerade der geistige Widerspruch ist in der Geschichte der menschlichen Kultur der wirksamste Sporn zum Fortschritt gewesen. Keine Religion und Philosophie ist zu einer höheren Entwicklung gelangt ohne den Kampf mit inneren und äußeren Gegensätzen. Der gegnerische Widerspruch veranlaßt wirksamer als alles andere zur Vertiefung und Prüfung der überlieferten Erkenntnis.

Wertvoller als fertige Antworten und Lösungen sind für die formelle Geistesübung Anhaltspunkte, Fragen und Leitgedanken.

### *Einwand.*

Doch die Befürchtung kehrt immer wieder: wird nicht trotzdem die Selbständigkeit des eigenen Denkens und Strebens durch die Übermacht der persönlichen Einflüsse gefährdet?

A. Es scheint so: allein wer wollte in der Jugend auf Erziehung und Unterricht, im Alter auf das geistige Erbe der Vergangenheit, auf den geistigen Verkehr mit anregenden Menschen verzichten, um in seiner Selbständigkeit nicht beeinflusst zu werden? Die persönliche Anregung fördert die geistige Selbständigkeit viel mehr, als sie dieselbe hemmt. Denn jeder neugewonnene Gesichtspunkt erweitert das Gebiet, auf dem wir uns selbständig betätigen können. So wenig das unsere Selbständigkeit gefährdet, was wir als Naturanlage mitbekommen haben, ebensowenig das, was uns durch die Umgebung, durch die Gegenstände wie besonders durch die persönlichen Anregungen zuteil wird. Es ist kein Vorteil für die Selbständigkeit, mit nichts anfangen zu müssen; die Fruchtbarkeit ist um so größer, je reicher die Welt der Gegenstände und die persönlichen Anregungen dem Geiste zuteil werden.

Nicht jede Form persönlichen Einflusses, sei es privater oder amtlicher Art, soll damit als eine Förderung des Geisteslebens dargestellt werden. Viele sind es infolge ihrer Gewaltsamkeit, Zudringlichkeit, Bevormundungssucht nicht, sei es denn dadurch, daß sie den Geist zum Kampf für seine Selbständigkeit nötigen.

B. Die persönliche Anregung ist nicht nur deshalb von Wert, weil dadurch die persönliche Entwicklung, besonders in der Jugend, beschleunigt und gesichert wird, sondern auch darum, weil dadurch allein die Einseitigkeit überwunden und eine wahre Lebendigkeit der Erkenntnis- und Willensbetätigung gewonnen wird. Das, was wir anderen mitteilen wollen und sollen, was wir vor anderen rechtfertigen und beweisen müssen, wird viel bestimmter und gründlicher herausgearbeitet, als wenn diese Rücksicht in Wegfall kommt. Dazu kommt, daß die Wechselbeziehung zwischen den verschieden gearteten Geistern eine Quelle der mannigfaltigsten Bereicherung des Weltbildes und des Schicksalslaufes ist.

Natur und Geschichte bieten mehr Stoff zur Erkenntnis als lebendige Anregung dazu; allein was nützt der größte Reichtum des Materials, wenn die Tätigkeitslust unter der Überfülle erlahmt? Das Wort ist Bedürfnis für die Geistesentwicklung. Man vergleiche die Bedeutung, welche die Naturgegenstände selber, dann beschreibende Bücher darüber, endlich das lebendige Wort für die denkende Beschäftigung mit der Natur haben. Das lebendige Wort und überhaupt die persönliche Einwirkung hat eine solche Beweglichkeit und Schmiegsamkeit, daß sie auf die mannigfaltigste Weise der Absicht dienen kann, die Selbsttätigkeit herauszufordern, wie z. B. im Unterricht und der Erziehung. Die Absicht kann sich sogar darauf richten, dem anderen Schwierigkeiten zu bereiten, ihn irgendwie irrezuführen oder auf die Probe zu stellen.

Von Gott ist eine derartige Absicht natürlich nie zu befürchten; allein gerade die Schwierigkeiten der Apologetik, die apologetische Notwendigkeit der Unterscheidung des göttlichen Wahrheitsgehaltes und der menschlichen Vermittlung, des Ewig-Gültigen und des Zeitgeschichtlichen in der wahren Gottesoffenbarung, sodann die Vergleichung der hl. Schriften der verschiedenen Religionen und ihres Anspruchs auf höheren Ursprung; all das beweist, wie weit die Offenbarung davon entfernt ist, das menschliche Denken in Ruhestand



zu versetzen. Sie stellt ihm vielmehr die schwierigsten und aufregendsten Aufgaben; sie nötigt die Vernunft zu ganz neuen Stellungnahmen und zur Erhöhung des geistigen Standpunktes. Auch diese Nötigungen gehören zu den Feuerzungen des Pfingstfestes.

Von den Lehren wie den Gesetzen einer im Namen Gottes auftretenden positiven Autorität gilt das Wort: sie sei ein Zeichen, das ebenso begeisterte Zustimmung wie hartnäckigen Widerspruch findet. Daraus entsteht dann für die Anhänger wie Gegner eine Reihe von Aufgaben, wie Verteidigung und Beweis, Angriff und Widerlegung, Propaganda und Organisation. Wenn man an das Erbe Christi denkt und an die geistige Entwicklung, wie sie in der Apostelgeschichte vor sich geht, muß die Befürchtung verstummen, als ob die Offenbarung dem Menschen die eigene Geistestätigkeit abnehme.

Ist es nicht vielmehr ein mächtig aufrüttelndes Sturmeswehen des Geistes, das den Eintritt der Offenbarung in die Welt begleitet, wie am Pfingstfeste? Man denke auch an die Bewegung, die von Buddha, Zarathustra, Mohammed ausging.

#### § 4. Bedürfnis und Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung.

1. Satz. Die Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung ist vollkommen und allgemein, wenn der Mensch und überhaupt der geschaffene Geist zu einer übernatürlichen Vollendung und Lebensgemeinschaft mit Gott berufen ist, d. h. zu einer solchen Erkenntnis- und Willensvollendung, welche über das Maß der geschöpflichen Kraft hinausgeht, weil sie nur durch Gottes freie Selbstmitteilung und Hingabe zum inneren Geistesbesitz des beseligten Geschöpfes zu erzielen ist.

Wenn die unmittelbare Gottschauung der Endzweck des Menschen ist, so ist eine Offenbarung notwendig, um diese Zielbestimmung mit Sicherheit zu erkennen, und ebenso die Mittel und Wege, welche dem Heilsplane Gottes zufolge zur Herbeiführung der übernatürlichen Vollendung dienen sollen. Denn die geistige Natur fordert, daß man durch bewußte und freie Hingabe an das Zielgut desselben würdig werde. Dazu gehört, daß man eine zuverlässige Kenntnis davon gewinnen könne.

Concilium Vaticanum: *Revelatio absolute necessaria dicenda est, quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda sc. bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant. Const. de fide cath. cp. 2. Si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem iugi profectu pertingere posse et debere, a. s. Can. 3 de revelatione.*

2. Satz. Die persönliche Offenbarung Gottes durch Wort und Tat ist überhaupt, d. h. abgesehen von der übernatürlichen Zielbestimmung, im höchsten Maße wünschenswert, damit die religiöse und sittliche Aufgabe der Menschheit in angemessener Vollkommenheit erstrebt und erfüllt werde. Die Offenbarung wird darum von den Apologeten als relativ oder moralisch notwendig erklärt, nicht für die erfolgreiche Übung und Erfüllung der natürlichen Religion und Sittlichkeit, sondern »für eine vollkommene und gewisse Erkenntnis aller religiösen Wahrheiten und Vorschriften der natürlichen Ordnung«. (Gutberlet, Apologetik 2, 25.)

Das Vaticanum verwirft die Meinung, es sei nicht angemessen und heilsam, daß der Mensch durch göttliche Offenbarung über Gott und die ihm zu leistende Verehrung unterrichtet werde. Can. 2. de revel. Huic divinae revelationi tribuendum est, ut ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Cp. 2. de revel.

Die tatsächliche Beschaffenheit der menschlichen Natur sowie ihrer irdischen Schicksals- und Gesellschaftsverhältnisse macht es zwar nicht unmöglich, daß der Mensch Gott als das ewige Zielgut seines Lebens erkenne, erstrebe und erlange; allein damit dies in hinreichender Weise geschehe, intensiv wie extensiv, dazu bedarf es einer persönlichen Offenbarung Gottes. Dann wird die überweltliche Gottesgemeinschaft tatkräftig und erfolgreich als der eigentliche Lebenszweck eines jeden Menschen von den einzelnen wie von der Gesamtheit erkannt und gewürdigt werden.

Die wirksame Geltendmachung Gottes als des menschlichen Lebenszieles erscheint bei der tatsächlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts nur dann angemessen sichergestellt und in sachgemäßeſter Weise gefördert, wenn Gott diese erhabene Zielbestimmung der Menschenseele durch seine persönliche Autorität verbürgt, den Einzelnen wie der Gesamtheit durch die entsprechende Heilsordnung einschärft und zugleich die geeigneten Hilfsmittel und Kraftquellen dafür bietet. Es ist dies die innere und äußere Sanktion, welche die Offenbarung der natürlichen Religion gewährt.

Die Offenbarung Gottes ist in jeder Hinsicht als eine Förderung und Steigerung der menschlichen Geistesbildung zu

betrachten, nicht nur wegen der inhaltlichen Bereicherung, welche das menschliche Geistesleben dadurch erfährt. Auch wegen der neuen Formen, Antriebe und Gelegenheiten für selbständige Stellungnahme des Geistes im Suchen und Finden von Gesichtspunkten und Aufgaben zur Herbeiführung eines Zustandes allgemeiner geistig-sittlicher Vollkommenheit ist die Offenbarung kaum zu entbehren. Als Maßstab für diese Vollkommenheit gilt die richtige Stellungnahme des Einzelnen und der Gesamtheit zu der ewigen Zielbestimmung des Menschen für Gott selber.

Darin besteht die Lebenstat, zu deren Vollzug jeder Mensch berufen ist.

### *1. Noetischer Beweisgrund.*

Aus dem allgemeinen Bedürfnis der Menschheit nach einer zuverlässigen Überzeugung.

Zur Verwirklichung des religiösen Ideals gehört in erster Linie eine zuverlässige Erkenntnis über die höchste Ursache und Zielbestimmung des Daseins. Unter welchen Voraussetzungen ist (ohne Beeinträchtigung ebenso wertvoller Güter) eine solche für die Gesamtheit des Menschen zu erreichen? Denn die Gesamtheit aller Menschen muß in der Lage sein, die notwendige religiöse Erkenntnis und Überzeugung zu gewinnen, da es sich in der Religion um das persönliche Seelenheil aller ohne Ausnahme handelt.

Bei der Untersuchung der Frage darf man also nicht die verschwindende Minderzahl geistig bevorzugter Personen als Maßstab nehmen, welche in der Kulturgeschichte als denkende Geister eine Bedeutung haben. Wenn es sich um die persönliche Vollendung und das ewige Lebensschicksal handelt, muß die gesamte Menschheit in ihrer wirklichen Verfassung und Lage berücksichtigt werden.

Wird die tatsächliche Beschaffenheit der menschlichen Natur inbetracht gezogen, so ist zu sagen:

a) Nur die wenigsten sind imstande, durch eigene Untersuchung und Überlegung zu einer hinreichenden Erkenntnis und Überzeugung von den religiösen (oder philosophischen) Grundwahrheiten zu gelangen. Eine zuverlässige Weltanschauung, ein vernünftig begründetes Urteil über Ursprung und Ziel des Menschen-

lebens ist eine Sache, welche ernste Geistesarbeit fordert. Befähigung und Vorbildung dazu sind nur bei wenigen zu finden; die meisten entbehren der inneren Befähigung zur Bildung einer begründeten Überzeugung über die große Lebensfrage.

Der Protestantismus rühmt sich zwar, daß er jedem das Recht und die Pflicht selbständiger Überzeugung zuspreche. Allein damit wird der Mangel der inneren Befähigung bei der überwiegenden Mehrzahl nicht gehoben; auch nicht der Mangel der äußeren Lebensverhältnisse, ohne welche selbst gute Geistesanlagen nicht zur Verwertung gelangen können.

Der Mangel an Lust zu geistiger Arbeit kommt nicht inbetracht; denn auch zur Erfüllung des Sittengesetzes fehlt es an Lust und Neigung; aber es besteht doch und verpflichtet eben zur Überwindung der Unlust.

b) Die wenigen, welche innerlich und äußerlich befähigt sind, um sich durch eigene Untersuchung eine vernünftige Weltanschauung zu bilden, würden erst nach langer Zeit und mühsamer Anstrengung dazu gelangen.

c) Dieselben würden bei der Menge von Vorurteilen und Leidenschaften, welche bei religiösen Untersuchungen inbetracht kommen, keine irrtumsfreie Erkenntnis erzielen.

d) Der so gewonnenen Weltanschauung würde die notwendige Sicherheit fehlen, um das Wahrheitsbedürfnis zu befriedigen und ebenso, um zum maßgebenden Gesetz der Lebensführung zu werden.

Vgl. Thomas s. th. I, 1, 1; 2, 2<sup>dae</sup> 2, 4; s. ph. 1, 4.

### *I. Sachlicher Einwand.*

Gegen diese Begründung erhebt sich der Einwand: Man glaube im Christentum eine göttliche Offenbarung tatsächlich zu besitzen. Dieselbe leiste indes nicht, was man von einer Offenbarung fordere und als Grund ihrer Notwendigkeit angebe: daß sie nämlich allen Menschen tatsächlich und wirksam einen vollständigen und irrtumsfreien Wahrheitsbesitz überzeugend vermittele. Wirksam natürlich im Vergleich zu den inneren und äußeren Schwierigkeiten, welche den Menschen von der bereitwilligen Hingabe an Wahrheit und Sittlichkeit abhalten.

Nur der kleinere Teil der Menschheit sei in 1900 Jahren für das Christentum gewonnen worden, vielfach durch äußere Einflüsse; innerhalb des christlichen Herrschaftsgebietes nehme ein großer Teil, und zwar gerade der zu selbständigem Urteil Befähigten, eine ablehnende Haltung zum kirchlichen Offenbarungs-



glauben ein, obgleich man von Kindheit an mit allen Mitteln der Autorität und des Unterrichts in diesem Glauben befestigt und verpflichtet werde. Sodann habe das Christentum weder dem philosophischen Unglauben gegenüber, noch gegenüber dem Widerspruch des Judentums und des Islams einen Wahrheitsanspruch in einer solchen Weise, die alle Uneinigkeit tatsächlich aufhebt, zur Geltung zu bringen vermocht. Innerhalb des Christentums bestehe eine solche Verschiedenheit der Kirchen und Konfessionen, daß von einem mühelos sicheren, vollständigen, irrtumsfreien Wahrheitsbesitz weder überhaupt gesprochen werden könne, noch bezüglich dessen, was zum ursprünglichen und wesentlichen Bestand der christlichen Offenbarung gehöre. Alles sei unter den Christen strittig, besonders aber, was das Wesen des Christentums ausmache.

### *Lösung.*

Auf den Einwand ist vom Standpunkt des christlichen Offenbarungsglaubens aus etwa folgendes zu erwidern. Die tatsächlichen Verhältnisse hinsichtlich der religiösen Stellungnahme zu Christentum und Kirche beweisen, daß die Offenbarung nicht einzig und allein darauf angelegt sein könne, mühelos einen allgemeinen, vollständigen und irrtumsfreien Wahrheitsbesitz zu bewirken. Sie müßte diesen Erfolg bei der damaligen Beschaffenheit der menschlichen Natur mit dem Verzicht auf die selbständige Betätigung des Geisteslebens erkaufen. Daß sie dies nicht will, kann ihr nur zur Empfehlung dienen. Aber der apologetische Beweis für ihre Notwendigkeit? — Dieser Beweis muß eben in Übereinstimmung mit dem religionsgeschichtlichen Tatbestand aufgefaßt werden. Er verliert deshalb seine Berechtigung durchaus nicht. Denn es bleibt wahr:

a) Die rein objektiv-geschichtliche Darbietung einer für den menschlichen Heilszweck hinreichenden Offenbarungslehre ist ein begehrenswertes Gut und ein dringendes Bedürfnis. Auf diese Weise ist wenigstens die erforderliche religiöse Wahrheit für die Gesamtheit erreichbar, und zwar sicher, vollständig und frühzeitig. Die Lage ist wesentlich günstiger, als wenn die Offenbarungslehre nicht da wäre, beziehungsweise nicht in der Weise, wie das Christentum da ist und sich als göttliche Offenbarung geltend macht.

b) Das Eintreten der Offenbarung in die Geschichte der Menschheit ermöglicht und bewirkt eine geistige Bewegung von größter Tragweite, indem die Menschheit von den verschiedenartigsten Gesichtspunkten und Entwicklungsergebnissen aus zu der dargebotenen Lehre und ihrem Offenbarungsanspruch Stellung nehmen muß. Wie immer zunächst diese Stellungnahme sei, die Offenbarungsgedanken dringen irgendwie in das menschliche Geistesleben ein und bewirken jedenfalls eine wesentliche Erhöhung des Standpunktes.

Man denke nur an die Veränderung, welche unter dem Einfluß des bekämpften und verfolgten Christentums in dem römisch-griechischen Religionswesen vor sich ging.

c) Die fortschreitende Menschheitsentwicklung bringt der Reihe nach die übrigen Kulturgebiete mit dem Offenbarungsglauben in Berührung und in die Notwendigkeit gründlicher Auseinandersetzung. Daß dies erst im Verlauf der Jahrtausende geschieht, ist notwendig; denn die Offenbarung muß in ihrem eigenen christlichen Kulturgebiet die möglichste Fülle von geistigen Verwertungen und Stellungnahmen hervortreiben, um dann erst mit den ganz anders gearteten Kulturen in Wettbewerb einzutreten und der geistigen Entwicklung wiederum neue Aufgaben zu stellen.

d) Der Einfluß des Offenbarungsglaubens darf nicht, wie gewöhnlich geschieht, ausschließlich dort gefunden werden, wo das religiöse Bekenntnis der kirchlichen Lehre entspricht, sondern überall, wo die religiöse Grundstimmung und die sittliche Sinnesart des Evangeliums irgendwie maßgebend wird.

e) Die Voraussetzung, welche bei der ganzen Erwägung als selbstverständlich gilt, ist der Grundsatz, daß die persönlichen Interessen der Einzelseelen unter den Maßregeln nicht zu leiden haben, welche zugunsten einer möglichst reichen und spannungsvollen Kulturentwicklung von der Vorsehung getroffen wurden. Die wesenhafte Güte, welche die Welt in ihrem Neben- und Nacheinander gestaltet, ist ebenso der Hort der allgemeinen wie der einzelpersönlichen Interessen.

Eine Offenbarung Gottes, der das Leben selber ist, muß das geistige Leben steigern, nicht bloß inhaltlich bereichern. Was zur Steigerung des menschlichen Geisteslebens überhaupt berufen ist, das darf nicht als solches im einzelnen das Leben hemmen.

*II. Formeller Einwand.*

Ein zweiter, mehr formeller Einwand lautet: Der Beweisgang fasse den Menschen als abgesondertes Einzelwesen auf, was er in Wirklichkeit nicht sei; er behandle die Erkenntnisaufgabe ganz mechanisch, als ob zur Grundlage der sittlichen Lebensführung ein formell und sachlich abgeschlossenes Lehrsystem notwendig sei.

Die Grundgedanken, welche zu einer höheren Lebensauffassung drängen, seien ohne Mühe zu gewinnen. Die Weltanschauung nehme man weder wegen der Beweise, noch wegen der Autoritäten an, sondern entweder weil sie der eigenen Willensrichtung entsprechen, oder weil man darin aufgewachsen und eingelebt sei. An eine Weltanschauung glaube man, wenn man an sie glauben wolle, dann aber auch trotz aller Vernunftgründe und entgegenstehenden Autoritäten. Glaube man nicht daran, so lasse man sich weder durch Vernunftgründe noch durch Autoritäten darin stören.

Die Offenbarung helfe dem Übelstand nicht ab, aus dem ihr Bedürfnis nachgewiesen werde. Sie tue dies nur so weit, als sie die Staatsgewalt, den öffentlichen Unterricht und überhaupt die Macht der Gesellschaft, der Überlieferung, der Gewöhnung, der Autorität in ihren Dienst stelle. Allein dann sei das Verdienst diesen Faktoren, d. h. der Menschheit als organisierter Einheit zuzuschreiben.

Die Gesamtheit trete in die Lücken und Mängel ein, welche den einzelnen an der Erfüllung des menschlichen Ideals hindern —, wie in aller anderen, so auch in Hinsicht auf die religiöse Erkenntnis und Bildung. Was der einzelne in der Vereinzelnung nicht vermöge, das gewinne er im lebendigen Zusammenhang des Ganzen und der Gemeinschaft. Das gelte auch für das Christentum und die Kirche.

*Lösung.*

Dem gegenüber ist zu beachten:

1. Die Gesellschaft tritt allerdings mit ihrer Fürsorge abhelfend in die Lücken und Mängel ein, welche der Einzelmensch nicht überwinden könnte. Trotz der Hilflosigkeit des menschlichen Kindheitszustandes im Vergleich zu den Tieren ist deshalb der Bestand der Menschheit vollständig sichergestellt. Allein die Frage ist zu beantworten: Kommt die Fürsorge der Gesellschaft allen geistigen Lebensaufgaben in gleicher Sicherheit und in gleichem Maße zu? Tritt die Fürsorge der Gesellschaft ebenso ein zur Wahrung der einzelpersonlichen Interessen und insbesondere des ewigen Seelenheiles, wie zugunsten der irdisch-politischen, nationalen und sozialen Angelegenheiten?

In gewissem Maße muß jede Gemeinschaft das Beste der einzelnen fördern, da es im allgemeinen als das wirksamste Mittel zur Förderung des Ganzen erscheint, aber nur im allgemeinen und unter Absehen von den wichtigsten Einzelinteressen.

Die Erziehung, welche die nationale und politische Gesellschaft den Einzelnen gibt, steht im Dienst des Ideals, dem sie selber als ihrem höchsten Ziele huldigt. Dadurch werden vielfach dem ewigen Vollendungsziel des einzelnen Hindernisse bereitet, die um so bedeutender sind, weil der Mensch ohnedies zu einer Lebensauffassung hinneigt, die ihren Schwerpunkt in dem diesseitigen Leben hat. Vgl. Eucken G. W. p. 381.

Die antik-griechische, römische, orientalische, chinesische Erziehung erzog für das Diesseits, wenn auch mit den Mitteln des Jenseits. Die geistige Persönlichkeit wird fast nirgends im Altertum als solche gewürdigt, sondern nur als Glied der Gesellschaft, als Staatsbürger, als Mittel zum Zweck.

Das Recht der Persönlichkeit als solcher, also auch im Geringsten, im Sklaven, im Neugeborenen, im Krüppelhaften geltend gemacht zu haben, ist ein Verdienst des Christentums — und zwar gegenüber den nationalen und politischen Gemeinschaften und ihrer großen Selbstsucht.

Die Offenbarung ist also sogar (relativ) notwendig, um den Einzelmenschen gegenüber dem Gemeinschaftsganzen in seiner Bedeutung als Selbstzweck zu schützen. Die Gesellschaft leitet den Unterricht natürlich im Sinne der ihren Interessen entsprechenden Weltanschauung. Der Heilige Geist der Offenbarung ist der Paraklet der Einzelpersönlichkeit.

Eucken wahrt die geistige Lebensaufgabe gegenüber dem Kultus des Gesellschaftsganzen also:

»Das Grundverhältnis des Menschen ist nicht das zu den anderen Menschen, sondern das zu sich selbst und der in seinem Wesen gegenwärtigen Geisteswelt. Sodann aber, weil unser Leben in jener Grundbeziehung große Aufgaben und schwere Verwicklungen enthält, denen das soziale Leben bei weitem nicht gewachsen ist. Man muß entweder jene Aufgaben bis zur Verflüchtigung aller geistigen Substanz herabstimmen, oder aber die tatsächliche Lage des Menschen und der Menschheit höchst optimistisch beurteilen.« Man setze in die Gesellschaft mehr hinein, als sie enthält; man setze das Geistesleben, das aus ihr entstehen soll, bei ihr voraus. (Der Kampf um einen geist. Lebensinhalt. Leipzig, Veit, 1895. 381 sq.) — Eucken sieht die Gefahr für die Fortbildung des Geisteslebens von seiten der autoritativen



Gemeinschaften darin, daß »die offiziellen Lebenssysteme, die ihren Bestand als absolute und ewige Wahrheit geben, nichts anerkennen, als was sie patentiert haben, und zugleich alle Betätigung ins Gewerbsmäßige, Professionelle gestalten«. 234. Doch hält er ihre despotische Gewalttätigkeit und Vormundschaft trotz der Seelenlosigkeit, Starrheit und Äußerlichkeit für wertvoller als die individuelle Zerfahrenheit und Flachheit. Zudem scheine der empirische Mensch solch handgreiflicher Impulse zu bedürfen. 236.

2. Die Gesellschaft, deren Überlieferung, Autorität und Unterricht, vermag die Lücken und Mängel nicht auszugleichen, welche der befriedigenden Vollständigkeit, Sicherheit und Wahrheit einer richtigen Welterklärung und Zielbestimmung hindernd im Wege stehen.

Allerdings könnten die geistigen Errungenschaften der religiösen und philosophischen Denker dadurch Gemeingut werden, daß sie von der Gesamtheit übernommen werden. So geschah es bei den Nationalreligionen und bei den gesetzlich aufgenommenen Schriftreligionen. Allein Sicherheit gegen wesentliche Irrtümer ist damit nicht erzielt; sodann werden damit auch die Vorurteile, Einseitigkeiten und sonstigen Mängel der maßgebenden Denker verbreitet und befestigt.

Ohnedies erleidet jedes Ideal, jede Weltanschauung eine Einbuße, sobald sie zum Gemeingut, der maßgebenden Vorschrift für die Gesamtheit und zum Gegenstand der Verbreitung wird. Es geschah dies sogar bei den Ordensstiftungen, obgleich diese nur für einen engeren Kreis der Berufenen bestimmt waren.

3. Die Ansicht, wonach die Weltanschauung und Glaubensüberzeugung entweder Sache des Willens oder der Erziehung sei, jedenfalls aber nicht der Vernunft, ist selbst ein Beweis für den verderblichen Einfluß, den die sog. öffentliche Meinung in Hinsicht auf die Stellungnahme zu den wichtigsten Lebensfragen ausübt. Gewiß ist die Gewinnung einer wahren Weltanschauung eine schwierige Aufgabe; gewiß entziehen sich infolge dessen sehr viele Menschen dieser weittragenden Pflicht und überlassen sich dem naturhaften Einfluß der eigenen Willkür oder des äußeren Schicksals. Zur Rechtfertigung dessen spricht man als Grundsatz aus, was zunächst nur eine einfache Tatsache ist, daß viele in den wichtigsten Angelegenheiten oberflächlich zu Werke gehen. Die sog. öffentliche Meinung unterstützt diesen Indifferentismus, weil die Oberflächlichkeit als das Mühelosere die Sache der mehreren

ist, wenigstens wie sie sich nach außen kundgeben. Zur sachlichen Erledigung vgl. oben p. 171 sq., 186 sq.

Die geistige Bildung des Menschen ist, wie gerade der moderne Geist stark betont, ein wesentlicher Bestandteil der großen, die Gesamtheit verpflichtenden Kulturaufgabe. Sie ist von selbständigem inneren Werte, nicht bloß um der Sittlichkeit willen. Wenn es nun auch fraglich ist, ob die Masse der Menschen durch die Verallgemeinerung der Bildung zur Höhe wahren Erkenntnislebens hinaufgeführt werden könne, so ist es doch nicht unmöglich, das Wahrheitsbedürfnis aller Stände inhaltlich zu befriedigen und dadurch die Gefahr jenes Seelenzustandes zu überwinden, in dem man es für die höchste Bildung hält, an der höheren Wahrheit überhaupt zu verzweifeln und alle über die Erfahrungsgrenzen hinausgehende Erkenntnis für Aberglauben zu halten. Dieser Agnostizismus und Skeptizismus ist bei Gelehrten wie Gebildeten und Halbgebildeten zumeist die Folge davon, daß sie unter den vorhandenen Weltanschauungen kirchlicher und wissenschaftlicher Form keine solche finden, welche ihnen sozusagen mit psychischer Gewalt die Möglichkeit des Zweifels nimmt. Für viele genügt die einfache Tatsache, daß es viele religiösen und wissenschaftlichen Weltanschauungen gibt, um überhaupt jede sichere Erkenntnis über Ursache und Endzweck des Daseins als unmöglich zu erklären. Es ist dies zwar sehr voreilig und unberechtigt: allein es ist ein Beweis, wie hoch die meisten unwillkürlich den sachlichen Wahrheitsbesitz werten. Lieber erklären sie das Wahrheitsbedürfnis überhaupt für unerfüllbar, als daß sie die tatsächliche Verschiedenheit der Weltanschauungen und Glaubensbekenntnisse als willkommenes Mittel begrüßen, um die formelle Vervollkommnung der Erkenntnis durch endlosen Fortschritt und unbegrenzte Steigerung der Forschungsarbeit zu befördern. Die Verzichtleistung auf jede höhere Wahrheit ist nämlich nicht das geeignete Mittel dazu, um die Denkarbeit zu unermüdlicher Ausdauer anzuspornen.

Ollé-Laprune brandmarkte den Agnostizismus und Fideismus mit Recht als den Mangel der intellektuellen Mannhaftigkeit (*L'Université cath.* 1896). Man habe nicht den Mut zu strenger, rein logisch begründeter Schlußfolgerung.

Gerade die Gegenwart ist darum ein Beweis, wieviel Gewicht der Mensch unwillkürlich auf einen zuverlässigen Wahrheitsbesitz legt. Obgleich die moderne Gesellschaft einseitig zur Wertschätzung der formellen Selbständigkeit des Urteils erzogen ist, stellt sie doch bei ihrer Stellungnahme zu den vorhandenen Weltanschauungen die Forderung: diejenige, welche sie für wahr halten solle, müsse ihre Wahrheit und Göttlichkeit gewissermaßen greifbar zur Empfindung bringen und dem Menschen die Mühe logischer Selbstbestimmung abnehmen.

Es ist also ein berechtigter Gedanke, die göttliche Offenbarung für ein Bedürfnis der Menschheit zu halten, damit durch göttliche Wahrheitsmitteilung das Wahrheitsverlangen bei der Gesamtheit erfüllt und die Gefahr hintangehalten werde, daß man bei fortschreitender Bildung um dessentwillen an aller höheren Wahrheit verzweifle, weil man den Gegensatz der herrschenden Weltanschauungen und Glaubensüberzeugungen in Erfahrung bringt. Wie weithin würde diese Verzweiflung an aller höheren Wahrheit sich infolge unserer Bildungsverhältnisse ausbreiten, wenn ihm nicht der Offenbarungsglaube wie ein unerschütterlicher Fels gegenüberstände?

Die Gesellschaft müßte den Menschen in strenge Zucht und Vormundschaft nehmen, wenn sie bei der fortschreitenden Entwicklung des kritischen Denkens ohne eine göttliche Offenbarung den praktischen Glauben an die überzeitliche Lebensaufgabe für die Gesamtheit sicher begründen wollte. Der Staat müßte nicht bloß zur Kirche, sondern zum Kirchenstaate werden und mit puritanischer Strenge die ideale Lebensauffassung erzwingen. Das Ideal würde dadurch selber in hohem Maße beeinträchtigt; allein die moderne Menschheit würde eine solche Bevormundung auch überhaupt nicht mehr ertragen.

Je mehr man vom Kulturstaate die weitgehendste Fürsorge der Gemeinschaftsinteressen verlangt, auch in wissenschaftlicher, sittlicher, erziehlicher Hinsicht, desto mehr ist der Grundsatz dabei maßgebend, daß die Freiheit des Gewissens dadurch nicht eingeschränkt, sondern vielmehr möglich gemacht und gefördert werden solle. Alle sollen zu einer solchen Urteilsreife herangebildet werden, daß sie hinsichtlich ihrer Weltanschauung eine selbständige Stellungnahme vollziehen können.

Andererseits ist angesichts der heutigen Verhältnisse die Furcht berechtigt, der Glaube werde immer weiteren Kreisen verloren gehen, wenn man nicht die Grundsätze des modernen Kulturstaates aufgebe und zum Zwangssystem zurückkehre. Gerade bei freier Gesellschaftsverfassung ergibt sich, daß es am wünschenswertesten ist, wenn die religiöse oder überzeitliche Lebensaufgabe dem Menschen durch eine göttlich beglaubigte Heilsanstalt nahegebracht wird, durch eine Kirche, d. h. durch ein Reich, das nicht von dieser Welt ist und darum nicht mit der Zwangsgewalt des Staates seine Autorität geltend macht, sondern mit der überzeugenden Kraft des Geistes. Joh. 18, 36; Luc. 22, 25.

Der Mangel der äußeren Zwangsgewalt wird durch die Göttlichkeit der Sendung und der Lehre mehr als ausgeglichen. Ohnedies ist nur so das Verdienst und der Vorzug einer persönlich-selbständigen Geistesbetätigung zu erzielen.

Welches ist der Einfluß, den die Philosophie auf die geistig-religiöse Bildung der Völker ausgeübt hat? Kann sie überhaupt für die religiöse Geistesbildung der Gesamtheit Wesentliches leisten? Will sie es überhaupt?

Es kommt bei jeder philosophischen und religiösen Weltanschauung auf das Ganze und die darin waltende Sinnesrichtung an. Wenn der Wahrheits-sinn, die ideale Lebensauffassung und Charakterbildung dadurch eine Förderung erfährt, so ist trotz sachlicher Mängel und Irrtümer, wie sie z. B. die Philosophie Platons und Aristoteles', der Stoiker und Neuplatoniker aufweist, ein wesentlicher Nutzen erzielt.

Die Philosophie wie die Wissenschaft überhaupt kann zunächst nur im engeren Kreise der Gelehrtenschulen gepflegt werden, wie auch jetzt noch Theologie und Jurisprudenz. Allein daraus folgt nicht, daß sie darin abgeschlossen bleibt: denn der größere Teil der Schüler pflegte und pflegt die Wissenschaft, um sie irgendwie in höherer Berufstätigkeit theoretisch oder praktisch zum Gemeingut zu machen. Das liegt in der Natur der Sache und wirkt sich aus, wenn auch einzelne Gelehrten aus Hochmut, Menschenverachtung und Vorurteil dem Grundsatz huldigen: *Odi profanum vulgus et arceo*. Findet sich bei den Propheten und im Evangelium nicht auch manches Wort, welches das Volk vom Verständnis der Offenbarungslehre auszuschließen scheint? Cf. Mat. 13, 10—15; 11, 25.

Deshalb ist die universale Tendenz Christi doch unzweifelhaft.

Von der Philosophie, Wissenschaft, Kunst, Technik gilt dasselbe, was von den Idealen der höheren Ascese und Mystik: dadurch, daß sie der Natur der Sache nach berufsmäßig nur im engeren Kreise gepflegt werden, geht unwillkürlich ein bildender Einfluß auf die Gesamtheit von ihnen aus.



## 2. *Ethischer Beweisgrund.*

Das Bedürfnis einer göttlichen Offenbarung im Sinne relativer Notwendigkeit ergibt sich in Hinsicht auf die sittliche Ordnung. Die sittliche Ordnung im weiteren Sinne umfaßt die religiöse Zielbestimmung und die daraus hervorgehenden Verpflichtungen; im engeren Sinne ist darunter jener Kreis von Pflichten und Tugenden verstanden, von deren Übung und Erfüllung die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft und der einzelnen sowie die Möglichkeit geordneten Zusammenlebens und gedeihlicher Entwicklung abhängt.

Ebenso wie die Wohlfahrt des diesseitigen Lebens ein Gut für sich ist, auch wenn es nicht als Vorbereitung auf ein ewiges Leben betrachtet wird, ist auch die sittliche Ordnung im Sinne der diesseitigen Wohlfahrt in sich selber begründet. Allein losgelöst von dem Zusammenhang mit der höheren Lebensaufgabe ist sie ein Bruchstück: es fehlt ihr das unbedingt wertvolle Gut, der für die geistige Betrachtungsweise ebenbürtige und hinreichende Endzweck, die Kraft einer das Innerste erfassenden Verpflichtung und Verantwortung, die dem geistigen Anspruch genügende Tragweite der Folgen.

Für diejenigen, deren Interessen und Ansprüche in der diesseitigen Lebenslage befriedigt sind, genügt die Grundlegung der Sittlichkeit in dem zeitlichen Wohlfahrtszweck, auch wenn er als etwas Vergängliches durchschaut wird. Die Moral ist dann so wertvoll, so verpflichtend und verantwortlich, wie die Gesundheit und Wohlfahrt, soweit letztere vom Willen selber abhängt. Allein die Ausblicke und Ansprüche des Menschen sind nicht in dem Interessenkreise der diesseitigen Wohlfahrt befangen: das Gute wie das Böse geht weit und energisch darüber hinaus.

Der Mensch steht mit seiner Lebensauffassung unwillkürlich unter dem Gesichtspunkt eines Unbedingt-Gültigen oder Unbedingt-Wertvollen. Was immer er im Denken und Wollen erstrebt oder hochhält, er will sein Ideal erfüllen, seine Lebenstat vollbringen.

Das ist es, was die psychologische Apologetik M. Blondels zum Ausgangspunkt ihrer Beweisführung nimmt: jeder Mensch hat immanent den Beruf zur Aktion, zur Verwirklichung des Ideals in sich; auch im Bösen; auch in der Wollust und Habsucht. Insofern ist seine Schrift *L'Action* (Paris 1893, Alcan.) eine Durchführung dieses Beweises: die Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes ist das eine Notwendige, wenn der Mensch wirklich vollbringen

soll, wozu er sich ohne sein Zutun angelegt, verpflichtet und getrieben fühlt: zur Erfüllung des Vollkommenen vermittelt seiner Lebenstat.

Eucken meint dieselbe Lebenstat, wenn er die geistige Wesensbildung durch den Gewinn eines geistigen Lebensinhaltes als die Lebensaufgabe der Menschheit erklärt. Der Geist müsse zur Selbständigkeit, zum Charakter und zur Weltbeherrschung herangebildet werden.

Die Befriedigung der Neigungen, welche im Interesse der Gesundheit oder des Gemeinwohles, der Zucht und Sitte unterdrückt werden müßten, dünkt sehr vielen als unvergleichlich wertvoller als das Erdendasein mit Verzicht auf diese Neigungen.

Wenn auch die Art und Stärke der Verpflichtung im sittlichen Gefühl unmittelbar als etwas Unbedingtes empfunden wird, so bedarf es doch bei fortschreitender Überlegung einer entsprechenden metaphysischen Begründung. Wird die sittliche Ordnung auf die diesseitige Wohlfahrt eingeschränkt, so wird es unverständlich, wie das Pflichtgefühl und die sittliche Beurteilung den Charakter des Unbedingten, innerlich Guten und Schlechten haben könne. Man nimmt dann gerne an, es sei dies eine Kriegslust der Natur zur Ausgleichung der individuellen Selbstsucht.

Schon hieraus ergibt sich die große Bedeutung, welche die religiöse Weltanschauung für die sittliche Ordnung, deren Wertschätzung, Verpflichtung und Tragweite hat.

Diese Bedeutung der Religion für die Sittlichkeit ist so groß, daß schon um der weltbürgerlichen Sittlichkeit willen die Religion geschätzt und gepflegt wird. Um so näher liegt es, die göttliche Offenbarung für notwendig und wünschenswert zu halten, um der sittlichen Ordnung eine höhere Kraft und Sicherheit zu geben, indem die Autorität eines göttlichen Gesetzgebers, die Sanktion einer ewigen Vergeltung und die Hilfsmittel geistlicher Seelsorge dafür gewonnen werden.

Allein eine derartige Betrachtungsweise wäre der Religion und der Offenbarung gleich unwürdig, weil die innere Bedeutung des Sittlich-Guten nicht zugleich die entsprechende Steigerung erfahren hätte.

Der Wert der göttlichen Offenbarung für die Sittlichkeit ist vielmehr darin zu suchen, daß dadurch ihr innerer Zusammenhang mit der Religion und dem höchsten Sittlichkeitsgrund und -Zweck sichergestellt, inniger und fester ausgedrückt und eingeprägt wird. Dadurch ist die Sittlichkeit selber gegen die

Gefahr geschützt, zum Utilitarismus herabzusinken, weil der unbedingte Wert des Guten, dessen unbedingt verpflichtende Kraft und ewige Verantwortlichkeit nicht mehr verständlich ist, wenn sie von Gott losgelöst wird.

Der sittliche Lebenszweck des Menschen wie der Menschheit ist die innere Vollendung in Gott, die Verähnlichung mit Gott und infolgedessen die ewige Lebensgemeinschaft mit Gott (wenn dieselbe auch nicht gerade, wie in der übernatürlichen Ordnung, eine unmittelbare Gottschauung sein muß). Diese Aufgabe hat ihren Wert und ihre verpflichtende Kraft in sich selber und gibt auch der weltbürgerlichen Sittlichkeit mittelbar eine unendliche und ewige Bedeutung, die höchste Kraft und Innigkeit der Verpflichtung, die erhabenste Würde und Güte.

Die sittliche Bildung des Menschen ist notwendig, nicht bloß um die irdische Wohlfahrt der Einzelnen in der Wohlfahrt des Ganzen in möglichst ungezwungener Weise zu begründen, sondern um des Guten selber willen, um in dem menschlichen Charakter eine solche Güte herzustellen, wie es des höchsten Gutes würdig ist und wie sie für eine ewige Fortdauer erfordert ist. Die Sittlichkeit ist also die innere Vollendung des Menschen und der Menschheit in Gott und für die Ewigkeit. Die Art und Weise, wie sie zu erzielen ist, muß der inneren Güte und Würde des Endzweckes entsprechen, der die höchste geistige Aktualität und Selbständigkeit mit der unendlichen Allvollkommenheit vereinigt, die Selbstbestimmung in formeller Hinsicht als Überwindung alles Naturhaften und die Liebe als die Willensgesinnung, welche aus innerer Achtung und Würdigung die Persönlichkeit mit dem Zielgut und die einzelnen untereinander und mit dem Ganzen zusammenschließt. Das Ideal des Sittlichen fordert also die Erhebung zur innigsten und höchsten Tatkraft und die Erweiterung des Willens zur Liebe alles Guten.

Die Schwierigkeiten, welche der sittlichen Vollendung des Menschen gegenüberstehen, stammen einerseits aus der inneren Erhabenheit der sittlichen Aufgabe, anderseits aus den menschlichen Lebensverhältnissen.

Die Sittlichkeit fordert die Heranbildung des Menschen zur Vollkommenheit um des Guten selber willen, als Grund und Wurzel der Unsterblichkeit. Dies ist ein Ziel, das dem in die

irdischen Lebensbedürfnisse und Berufsaufgaben verwickelten Menschen fremd und gleichgültig erscheint.

Kein Drang der Not, kein einschmeichelnder Naturtrieb leitet ihn mit sanfter Gewalt in diese Richtung. Man versteht wohl, daß die Bildung und Tüchtigkeit des Geistes für die glückliche Durchführung des Erdenlebens von höchstem Nutzen sei: man empfindet den Mangel in geistig-sittlicher Hinsicht in jedem Einzelfalle peinlich und niederdrückend. Allein ohne diesen praktischen Wert die innere Vervollkommenung des Willens zu erstreben und sich selbst um dessentwillen in strenger Zucht abzutöten, das erscheint zwar als hohes Ideal, aber es ist durch keine fühlbaren Interessen mit dem Menschen verknüpft.

Die Unsterblichkeit ist etwas, was jenseits des sichtbaren Erfahrungsgebietes liegt — und von vielen Gelehrten überhaupt in Abrede gestellt wird. Man muß sich also selber in Überzeugung und Leben zum Ideal der Sittlichkeit emporarbeiten, ohne dazu durch praktische Notwendigkeit und die Macht der Empfindung gedrängt zu werden.

Der Mensch verliert zwar weder die Sittlichkeit noch die Unsterblichkeit aus dem Bewußtsein, es sei denn durch eigentliche Reflexion. Allein man betrachtet und würdigt beide nur so weit, wie sie als praktisch notwendig empfunden werden. Was die Unsterblichkeit betrifft, so braucht man sie nicht gerade zu leugnen; das ist auch eine Sache, welche ihre Schwierigkeiten hat. Man verzichtet eben darauf, die Sittlichkeit und Unsterblichkeit in ihrem Grund und Wesen zu erfassen: damit werden beide unwillkürlich herabgestimmt.

Die Sittlichkeit sinkt zu einer Sicherstellung und Verklärung der irdischen Gesellschaftsordnung herab, die Unsterblichkeit zu einer Fortsetzung und Erneuerung des Erdenlebens, nur in gesteigerter Kraft und verbesserter Form. Diese Herabstimmung geht um so leichter, weil die Sittlichkeit an Umfang wie an Strenge bedeutend verliert, wenn sie ihren Maßstab nur mehr an der Gesurdheit der irdischen Lebensverhältnisse hat.

Sie greift nicht mehr so weit hinaus und nicht mehr so tief ins Innere der verborgenen Gesinnung hinein.

Dazu kommt eine weitere Folge. Die Wertschätzung des Irdisch-Zeitlichen erfährt durch diese Verknüpfung mit der Sittlichkeit und Unsterblichkeit geradezu eine Stärkung, und zwar ist diese Stärkung um so verführerischer, weil sie von oben her erfolgt. Wie wertvoll muß nicht eine Gesellschaftsordnung erscheinen, wenn als Mittel zu ihrer Sicherstellung unbedingt verpflichtende Mächte und unvergängliche Interessen benutzt werden?

Die Schwierigkeiten stammen anderseits aus den Lebensverhältnissen des Menschen.

Die Erfassung der sittlichen Lebenstat als Beruf, noch mehr ihre Durchführung hat mit vielen Hemmungen zu ringen. Es ist die Macht der Leidenschaften, die List der Verführung, der Zwang der irdischen Lebensaufgaben, die Last der Leiden und Krankheiten, die Widerwärtigkeit des Lebenskampfes, die Unberechenbarkeit des Schicksals, die Abhängigkeit vom Körper und durch



ihn von Natur und Schicksal. Wenn man die Wucht dieser Schwierigkeiten für die Menschheit erwägt, wird es sehr zweifelhaft, ob der Grund fest und wirksam genug sei, den die sittliche Ordnung in dem Menschen selber, im Gewissen, in Familie und Staat, im sittlichen Bewußtsein der Gesellschaft und dem sittlichen Einfluß der Gesamtheit auf den einzelnen und das heranwachsende Geschlecht besitzt.

Natürlich ist dabei die sittliche Geistigkeit in dem Sinne und Umfange gemeint, daß sie als Selbstzweck gilt, nicht nur als Schutzmittel für Gesundheit, Sicherheit und Ordnung des irdischen Zusammenlebens.

Die Offenbarung gibt nun eine wesentliche Verbesserung dieses Verhältnisses, indem sie gewissermaßen eine erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis begründet und durch die positiven Anordnungen, Einrichtungen und Aufgaben das Interessengebiet der Ewigkeit mit den diesseitigen Dingen so verknüpft, daß der Mensch sich in eine höhere, ideale, jenseitig-himmliche Umgebung hineinversetzt fühlt. Darin liegt insbesondere der Wert des sakramentalen Kultus und aller Mysterien.

Die übernatürliche Ordnung steigert den geistigen Lebenszweck und Lebensinhalt, gab ihm eine positiv-geschichtliche Grundlage und dadurch greifbare Sicherheit: all das wirkt stärkend zugunsten der religiös-sittlichen Ordnung überhaupt.

Dieselbe Art der Kräftigung und Sicherstellung befolgt die Menschheit in der natürlichen Ordnung zugunsten der so stark in unserem eigenen Innern gefährdeten höheren Lebensaufgabe. Der Mensch machte absichtlich die höheren Interessen dadurch von sich unabhängig und zu einer Macht, die ihn mit Überlegenheit und Herrschergewalt gegenübertreten konnte, indem er sie in den Einrichtungen der gesellschaftlichen, staatlichen und religiösen Ordnung, in der Gesetzgebung und Sitte organisierte und objektivierte. So machte er das Hegemonikon in sich, dem er jeden Augenblick ungestraft den Gehorsam verweigern konnte, zum Hegemonikon außer sich, das sich um die sinnlichen und selbstischen Gelüste, die sich im einzelnen regen, in keiner Weise kümmert und rücksichtslos die höheren Interessen wahrte.

So ist die Organisation die Art, wie die Menschheit den Einzelmenschen dem Idealmenschen unterstellt, um einen Ersatz dafür zu schaffen, daß dem höheren Wert des Geistigen nicht auch die stärkere Triebkraft entspricht. Die Offenbarung tut dasselbe in gesteigertem Maße und durch inhaltliche Bereicherung des geistig-sittlichen Lebens überhaupt.

Allein, so lautet ein Einwand der vergleichenden Religionswissenschaft, ist der Offenbarungsglaube nicht selber eines jener Mittel, welches die Menschheit anwendet, um sich und ihre höheren Interessen gegen die Verführungsgewalt und brutale Übermacht der niederen Instinkte sicherzustellen? Ist die Heteronomie des Denkens und Wollens nicht eine List der Entwicklung, die so lange berechtigt und wirksam ist, bis der Mensch für die Autonomie der

monistischen oder buddhistischen Ethik reif geworden sein wird? Erklärt es sich nicht hieraus, daß alle höheren Religionen in ihrer Weise auf Offenbarung zu beruhen glauben?

In formeller und sachlicher Weise wiederholt sich hier das erkenntnistheoretische Problem: das einzige und entscheidende Kriterium der objektiven Wirklichkeit ist die ursächliche Kraft und Bedeutung, welche dem Glaubensinhalt eignet und sich in der überlegenen Macht wie in der befruchtenden, erneuernden, erleuchtenden, belebenden, erhebenden Wirkung bekundet. Alle entscheidenden Fragen, die der Mensch zu beantworten hat, sind in ihrem Grund und Wesen nichts anderes als die Aufforderung, sich als geistige Erkenntnis- und Willenskraft zu betätigen. Wage es, Geist zu sein, Wahrheitsauge, Erbe des Lebens und Vollbringer der Vollkommenheit!

Die Annahme einer göttlichen Offenbarung ist zunächst eine Wirkung der immanenten Logik; der Mensch will eine unbedingt gültige Wahrheitserkenntnis. Allein dieser Wahrheitswille ist selber eine uneigennützte und ursprüngliche Geistesbetätigung — ebenso wie jener Willensdrang nach hinreichender Begründung unserer Sinnesempfindungen, vermöge dessen wir die Wirklichkeit der Außenwelt annehmen. Auf diesem Wege kommen wir bei der Sinneswahrnehmung aus der Subjektivität hinaus: derselbe Weg führt auch zur objektiv-gültigen Erkenntnis des Übersinnlichen, auch der Offenbarungstatsache.

Die Offenbarung lehrt nicht bloß übernatürliche Geheimnisse, sondern zieht auch jene Grundwahrheit gewissermaßen in den Erfahrungsbereich herein, welche ohne Offenbarung zwar erkannt und gewürdigt wird, aber doch über alle Erfahrung erhaben bleibt. Durch die Offenbarung tritt der religiöse Urgrund und Endzweck der sittlichen Ordnung aus seiner Welterhabenheit in den Erfahrungsbereich herein, indem Gott in geschichtlicher Tat an die Menschheit herantritt, um ihr zu sagen: »Ich bin der Herr, dein Gott!« d. h. dein Lebensziel und Lebensgut, dein Gesetz und deine Kraft, dein Richter und Vergelter! »Ich will euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein!« — Die Heilsanstalt, welche mit solchem geschichtlichen Auftreten Gottes sofort gegeben ist und den Menschen als Bürger des Gottesreiches in Pflicht und Gemeinschaft nimmt, gibt dem Himmelreich eine solche lebendige Wirklichkeit für unsere Erfahrung, daß das über alle Erfahrung hinausliegende Prinzip der Sittlichkeit auch für den gewöhnlichen Menschen in fühlbare und greifbare Nähe gerückt wird und infolgedessen nicht mehr so leicht übersehen werden kann.

Je bestimmter und lebendiger die Persönlichkeit Gottes hervortritt, desto stärker wird die Autorität und die Sanktion der sittlichen Ordnung, desto inniger und ernster wird einerseits das Bewußtsein der Sündhaftigkeit, das Schuldgefühl, die Gewissensprüfung, die Bußgesinnung und Bußanstrengung, anderseits die Gebetspflege und Frömmigkeit überhaupt, sowie die Wertschätzung der göttlichen Tugenden, der geschlechtlichen Reinheit, der Geduld im Leiden, der Aufopferung für den Nächsten, der Vermeidung von Ärgernis. Die Energie, mit der das Seelenheil im Sinne der Heiligung und ewigen Vollendung in Gott als eigentlicher Lebenszweck dem weltlichen Interessengebiet gegenüber zur Geltung gebracht wird, ist der Gradmesser, ob und wie weit eine Religion ihre innere Selbständigkeit zu behaupten weiß. Für die vergleichende Würdigung der Religionen ist dies einer der wichtigsten Gesichtspunkte.

Es gilt da die Aufgabe der Religion, eine Schutzmacht für die Einzelseele als solche zu sein, gegenüber dem sog. Interesse der Gesamtheit, welches allzuleicht die Einzelnen preisgibt. Das Christentum erwies sich von Anfang an als der Anwalt der Einzelpersönlichkeit und ihres ewigen Seelenheils.

Die Bedeutung dieses Vorzuges tritt noch deutlicher hervor, wenn beachtet wird, daß der Brahmanismus und Buddhismus diese Aufgabe als Erlösungsreligionen auch erfaßt, aber durch einseitigen Verzicht auf die irdische Kulturaufgabe und auf ein positives Vollendungsziel der Einzelpersönlichkeit als solcher wieder wesentlich beeinträchtigt haben.

Die Offenbarung Gottes hat ihre Hauptbedeutung in sittlicher Hinsicht in folgendem: Gott selber tritt als Zielgut des Menschen hervor und nimmt ihn für sich in Pflicht und Dienst. Diese Berufung richtet sich an jede Menschenseele als solche und offenbart sie in ihrem unendlichen Werte. Daraus ergibt sich dann von selbst die sachliche Richtigstellung und Vervollständigung der Pflichtenlehre, die Eröffnung eines weiten Gebietes freier Vollkommenheit, die Vertiefung und Vergeistigung des Unsterblichkeitsglaubens, die Kräftigung und Läuterung aller sittlichen Bestrebungen.

Was in erster Linie nottat, das war das Näherrücken der Gottheit: — aber ohne Beeinträchtigung ihrer Erhabenheit einerseits,

der eigenen geistigen Persönlichkeit anderseits. Die übrigen Mängel in der sachlichen Vollständigkeit und Richtigkeit der Pflichtenlehre in den geschichtlichen Religionen liegen mehr an der Peripherie. Am wenigsten mangelte es in denselben an der religiösen Begründung der Sittengesetze, auch nicht an der eindringlichen Sanktion derselben, noch weniger am Eifer in den Übungen des Kultus, des Gebetes (Brahma), des Opfers, der Abtötung, der Mystik, der Disziplin.

Aber es fehlte an der energischen Unterordnung und Eingliederung all dieser Dinge in das eine Notwendige: die persönliche Vollendung des Menschen in Gott. Kurz: es fehlte an dem, was das erste Gebot, die Bergpredigt und das Evangelium gebracht hat: die zentrale Stellung der Gottangehörigkeit, der Gotteskindschaft, des Gottesreiches, des Gott mit uns in der Auffassung von Sittlichkeit, Glauben und Frömmigkeit. Wo aber diese Energie vorhanden war und ist, wie im Brahmanismus und Buddhismus, da fehlte es für die Menschenseele und die Persönlichkeit als solche an der Aussicht auf positive Vollendung, an der christlichen Hoffnung.

### *Einwand.*

Die apologetische Begründung für das Bedürfnis einer göttlichen Offenbarung zugunsten der sittlichen Ordnung unterliege verschiedenen Bedenken grundsätzlicher und religionsgeschichtlicher Art.

Der apologetische Beweis vollziehe sich gewöhnlich in folgendem Gedankengang. Die Geschichte zeige, welchen Verirrungen die Menschheit in bezug auf die sittliche Ordnung anheimgefallen sei, und zwar gerade unter dem Einfluß der heidnischen Religionen. Philosophie und Geistesbildung erstrebte zwar Besserung, aber keine sittlich-religiöse Hebung der Völker. Das ging über ihr Können und Wollen hinaus. Sie blieb im engen Kreise der Gelehrtschulen. Konnte sie es im Altertum nicht, so sei sie dazu überhaupt unvermögend; denn sie habe im Altertum eine solche Höhe erreicht, daß spätere rein natürliche Entwicklung kaum über sie hinausgehen könnte. (Gutberlet, Apologetik 2, 35.)

Zudem schöpfte die Philosophie aus den religiösen Überlieferungen, in denen die Uoffenbarung fortwirkte. Darum bedürfe es einer göttlichen Belehrung, die durch offenkundige Beglaubigung ihrer göttlichen Autorität und Einheit der sittlichen Überzeugung bezüglich der Pflichten, der Gnadenmittel und der Vergeltung begründe und dem Widerstreit der menschlichen Lehrsysteme ein Ende mache.



A. Hiergegen wird zunächst geltend gemacht: Man glaube, es sei tatsächlich eine göttliche Offenbarung erfolgt. Aber dieselbe habe das religiös-sittliche Verderben des Heidentums nicht verhindert, weder in der vorchristlichen noch in der christlichen Zeit. Wenn eine göttliche Offenbarung darum als notwendig erklärt werde, damit in sittlicher Hinsicht alle Uneinigkeit und Ungewißheit aufgehoben und ferngehalten werde, so sei von einer solchen Wirkung nichts wahrzunehmen.

Noch immer, ja heftiger denn je, herrsche Streit und Uneinigkeit in der Beantwortung der Fragen: Welche Pflichten und Gebote gehören zur sittlichen Ordnung? Aus welchem Beweggrund und Endzweck ist die Sittlichkeit zu üben? Ist die heteronome Moral des kirchlichen Christentums eine wahre oder eine minderwertige Sittlichkeit? Ist die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor der Strafe mit der echten Sittlichkeit vereinbar? Welche Mittel sind der Sünde gegenüber sowie zur Charakterbildung überhaupt in Anwendung zu bringen? Welchen sittlichen Wert haben die Übungen der äußeren Zucht, der Weltflucht, des Erdenlebens, der Ehelosigkeit?

Dadurch, daß eine Religion mit dem Anspruch auf Offenbarung und Unfehlbarkeit auftrete, werde die Uneinigkeit der Urteile nicht gehoben, sondern vermehrt; denn es entstehe eine neue Meinungsverschiedenheit, ob nämlich jener Anspruch begründet sei oder nicht, ob die betreffende Religion dem wahren Sittlichkeitsideal entspreche oder nicht? Das sei selbstverständlich, daß alle Meinungsverschiedenheit aufhören würde, wenn alle sich einer einzigen Autorität unterwürfen. Allein die Autoritäten seien selber schon für jede Religionsgemeinschaft verschieden.

Auf die freiwillige Ablehnung der geoffenbarten Wahrheit und Erlösungsgnade, auf die verschuldete und unverschuldete Entfremdung der Völker, Stände, Zeiten, Lebensalter gegenüber der göttlichen Heilsanstalt, auf die menschliche Verblendung, Bosheit und Schwäche, auf das Übermaß von Verführung und Verderbtheit dürfe man sich nicht berufen, um den Mangel einer allgemeinen, vollständig und unbezweifelt herrschenden Glaubensüberzeugung und sittlichen Gesinnung zu entschuldigen.

Denn dazu soll ja die göttliche Offenbarung und Gnade gerade dienen, um die Schwäche und Verderbtheit im menschlichen Vernunft- und Freiheitsgebrauch zu heilen und alle jene Kräfte unwirksam zu machen, welche von innen und außen dem Guten entgegenarbeiten.

Wenn es wahr sei, daß die Offenbarung deshalb moralisch notwendig ist, um die Aufgabe der natürlichen Religion in Überzeugung und Sittlichkeit allgemein, sicher und vollständig, also mit Ausschluß von Irrtum und Sündenverderbnis herbeizuführen, dann müßte man erwarten, daß Wahrheit und Sittlichkeit zur allgemeinen, vollständigen und mühelosen Herrschaft gelangt wären, nachdem eine göttliche Offenbarung der Menschheit zuteil geworden ist. Allein weder innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft selber, noch innerhalb des christlichen Kulturgebietes, noch weniger innerhalb der Menschheit

im ganzen sei die Wirkung erzielt, um derentwillen die Offenbarung gefordert werde: zur vollkommenen Übung des Sittengesetzes auf Grund der vollständigen und sicheren Erkenntnis der religiösen Wahrheit seitens der Gesamtheit, wenigstens im großen ganzen.

B. Grundsätzlich sei folgende Schwierigkeit. Wenn die Offenbarung dazu gefordert werde, um die Menschheit zur richtigen Erkenntnis und Übung der wahren Sittlichkeit zu vereinen, so müsse man, um sie als Gottes Offenbarung zu erkennen, den richtigen Maßstab der Sittlichkeit bei den Menschen schon voraussetzen. Göttlich heißt wahrhaft gut und heilig. Man erkennt eine göttliche Offenbarung daran, daß sie dem sittlichen Ideal vollkommen entspricht. Allein gerade darüber bestehe der Streit unter den verschiedenen Weltanschauungen und Religionen, welches das wahre Sittlichkeitsideal sei. Folglich sei die Heilung des Übels (falls es ein solches sei) durch eine göttliche Offenbarung nicht möglich.

Die einfache Voraussetzung, wie sie von den Apologeten beliebt werde, daß die eigene Religion und ihr Sittlichkeitsideal offenbar göttlich sei, beweise höchstens die Unfähigkeit, sich in die Lage der Andersdenkenden zu versetzen.

Alle großen Religionen nehmen für ihre Sittenlehre den Offenbarungscharakter in Anspruch und urteilen von ihrem Standpunkt über die anderen Religionen ab — mit der Überzeugung grundsätzlicher Überlegenheit. Die brahmanische, die buddhistische, die chinesische Sittenlehre erklärt sich der christlichen gegenüber für überlegen, für geschichtlich bewährt und vollbeglaubigt. Ebenso nimmt die jüdische Ethik den Vorzug reinsten Erhabenheit in Anspruch, weil ihr Gott im Gesetz aufsteht. Das protestantische Sittlichkeitsideal wird dem katholischen gegenüber als unzweifelhaft überlegen behauptet, und ebenso umgekehrt. Die philosophische Ethik des Monismus betrachtet die christlich-theistische Sittlichkeit als minderwertig, weil sie heteronom, heterosoterisch und eudämonistisch sei.

Die Sicherheit, Vollständigkeit und Einheit der sittlichen Auffassung im eigenen Lager beweise nichts: denn das sei selbstverständlich, daß jede organisierte Weltanschauung in dem Kreise ihrer Anhänger zu einer gewissen Übereinstimmung, Sicherheit und Abgeschlossenheit führe. Dieses Ergebnis sei um so sicherer zu erzielen, je rücksichtsloser man die kraftvolleren Regungen des selbständigen Denkens unterdrücke.

C. Die Philosophie empfange unzweifelhaft viele Gedanken und Anregungen von der Religion; allein die Religion sei nicht dasselbe wie Offenbarung. Die Religionen und Religionsgründungen seien die Formen, in denen sich der Kampf des höheren Menschen um Wahrheit, Erlösung, Gerechtigkeit und Vollendung vollzieht.

Die Philosophie behandle nur in wissenschaftlicher Weise, also zunächst für einen engeren Kreis, was die Religionen, deren heiliger Offenbarungsglaube

und autoritative Gesetzgebung, deren Mysterien und Reformationen, Symbole und Kulte für die große Masse erstreben. Darum sei die Philosophie und Wissenschaft überhaupt zunächst auf einen engeren Kreis beschränkt: aber die in ihr erzielten Grundanschauungen dringen deshalb doch in die Tiefe des Gemeinbewußtseins und breiten sich unaufhaltsam aus, um so rascher, je allgemeiner die Schulbildung und je leichter die Pflege der Literatur sei.

So seien Religion und Philosophie, inspiratorische und methodische Erkenntnisweise in wechselseitigem Zusammenhang. Nachdem das wissenschaftliche Denken aus den religiösen Überlieferungen Stoff und Anregung geschöpft und in seiner Weise verarbeitet und fortgebildet habe, biete die Philosophie und Theologie ihrerseits der Religion fruchtbare Anregung zur Fortbildung in Lehre und Kultus.

Das Christentum sei selber die Frucht einer solchen synkretistischen Entwicklung, der Wechseldurchdringung der geistigen Richtungen, welche bei der Völkermischung im Römerreich zusammenflossen: das israelitische Prophetentum, die griechische Logosphilosophie, die orientalische Ascese, Theosophie und Mystik, die römische Reichsidee der Weltherrschaft von Recht, Wohlfahrt und Frieden. (Harnack, Wesen des Christentums. 1900.)

Wie wolle man beweisen, daß das Christentum nicht einen Bestandteil der menschlichen Kulturarbeit bilde, ebenso gut wie die Offenbarungsschriften des Mazdeismus, Brahmanismus und Buddhismus?

Die Wirksamkeit der religiös-sittlichen Ideale sei nach dem Eintritt der vollendeten Offenbarung in die Menschheitsgeschichte nicht wesentlich erfolgreicher geworden, jedenfalls nicht in einem solchen Maße, daß sich dies nicht aus dem naturgemäßen Fortschritt in der Religionsentwicklung selber erklären ließe.

### *Lösung.*

A. Wie ist die Fortdauer der Meinungsverschiedenheit in den sittlichen Dingen trotz der Offenbarung sowohl innerhalb ihres Herrschaftsgebietes wie in der Menschheit überhaupt zu erklären?

Vor allem ist ausdrücklich hervorzuheben, daß die Offenbarung nie den Zweck hat, den Menschen und die Menschheit in geistiger Hinsicht zu entlasten. Der Grund, mit dem die moralische Notwendigkeit der Offenbarung dargetan wird, vertritt nicht die Ansicht, es solle dem Menschengeschlecht die geistige Mühe und Arbeit erspart werden, um zur richtigen Auffassung und Betätigung des Sittlich-Guten zu gelangen. Vielmehr ist gemeint, diese Arbeit und Mühe könne nur mit Hilfe der Offenbarung im allgemeinen zu einem günstigen Erfolge führen.

Dieser Erfolg ist indes nicht danach zu bemessen, ob eine volle Übereinstimmung und Sicherheit der Überzeugung und Sitte erzielt wird oder nicht. Sondern der Erfolg ist um so größer,

je ernster und fruchtbarer das geistige Leben der Menschheit auf die sittliche Ordnung und die in ihr beschlossenen Fragen und Aufgaben hingeeordnet ist. Die Tiefe der Bewegung ist dabei gerade bedingt durch die Schärfe der Gegensätze.

Die Offenbarung hat selbst keinen Zweifel darüber gelassen, daß sie den Kampf und Gegensatz des geistigen Lebens nicht hindern und mindern wolle. Vielmehr verkündet sie als Kriterium der Göttlichkeit den Grundsatz: »Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.« (Mt. 10, 34—36.)

Eine Offenbarung ist immer ein Zeichen, dem widersprochen wird. (Lc. 2, 34.) Gott ist das Leben, und nur das Leben ist das Licht der Menschen. (Joh. 1, 4.) Was die Offenbarung brachte, war Feuer und Sturm (Lc. 12, 49—53), das waren Samenkörner kraftvollen Ringens und Strebens um die höchsten Güter im lebendigen Wachstum vom Samen zur Frucht. (Mt. 13; Joh. 3, 5—8; 12, 24 sq.; Act. 2.)

Der Nachdruck bei dem Bedürfnisnachweis der Offenbarung darf nicht auf die sachliche Vollständigkeit und Richtigkeit der Pflichtenlehre im einzelnen gelegt werden, auch nicht auf die lebhafteste Geltendmachung der jenseitigen Vergeltung, noch auch auf die Energie von Kultus, Ascese, Frömmigkeit; denn daran fehlte es nicht: das taten und tun auch die heidnischen Religionen. (Mt. 5, 7. 8. 32.)

Anderseits blieben einseitige Auffassungen und Entartungen durch Übermaß in den angegebenen drei Richtungen auch in dem Religionsgebiet der Offenbarung nicht aus. Das Prophetentum und Christus hatten dagegen zu kämpfen.

Der Streit über die Begründung und Bestimmung der Sittlichkeit hat auch nach dem Eintritt der Offenbarung nicht aufgehört; ebensowenig über die Sanktion der Sittlichkeit, zumal in der Gegenwart, wo der Vergeltungs-glaube als innere Fälschung der Sittlichkeit erklärt und darum Autonomie gefordert wird. Die Offenbarung hat ihren Bekennern die Notwendigkeit nicht erspart, sich über den Widerstreit der religiösen und wissenschaftlichen Überzeugungen zu einem eigenen Urteil zu erheben und sich bei der eigenen Hingabe an die Offenbarung nicht stören zu lassen durch den Gedanken, daß viele im Namen der Wissenschaft und der Kritik dessen Offenbarungsglauben als eine subjektive Illusion verwerfen.

Das Reich Gottes auf Erden ist eine allzeit um ihren Gott streitende und ringende Gemeinschaft, ein geistiger Israel oder Gottesstreiter (Gen. 32, 24—30): denn das Himmelreich fordert Gewalt, und nur die Gewalt brauchen und mit Gott um Gott ringen, reißen es an sich! (Mt. 11, 12.)

Die Offenbarung gewährt dem Menschen die beste geistige Hilfe, um in sittlicher Hinsicht die schwierige Aufgabe der Vergleichung und Entscheidung



unter den wettstreitenden Lebensauffassungen zu lösen: indem sie durch ihre Lehren nicht nur neuen Erkenntnisstoff darbietet, sondern zugleich den Gesichtskreis erweitert und den geistigen Standpunkt erhöht.

Niemals wird man von der göttlichen Offenbarung erwarten oder fordern dürfen, sie solle der Menschheit mit so handgreiflicher Gegenständlichkeit und Wundergewalt gegenübertreten, daß eine Verschiedenheit in der religiösen und philosophischen Weltanschauung und der sittlichen Lebensauffassung unmöglich und so dem Geiste die Spannung und die Mühe der ernstesten Überlegung, Erhebung und Selbstbestimmung erspart würde. Man kann es keinem, der zur geistig-sittlichen Charakterbildung berufen ist, ersparen, daß er in der erkannten Wahrheit und Pflicht feststehen lerne, obgleich er sieht, daß andere, die im Denken und Streben ernst zu nehmen sind, die von ihm für wahr und heilig gehaltenen Lehren und Pflichten ablehnen und für Aberglauben halten. Das soll geschehen nicht durch freiwillige Beschränkung, sondern durch innere Vertiefung des überlieferten Glaubens und innere Überwindung der Gegensätze.

Gott könnte allerdings seine Offenbarung so handgreiflich beglaubigen, daß die Verschiedenheit der philosophischen und religiösen Systeme unmöglich würde. Allein Gott hat es zugunsten des Christentums nicht getan. Christus lehnte vielmehr in der Versuchung eine solche handgreifliche Wunderbeglaubigung ab. (Mt. 4. 16, 1—4; 24, 24; 26, 53; 27, 40—43; Lc. 16, 27—31; 17, 20. 21. Bezüglich des Erfolges Act. 4, 13—17.)

Es bedarf zur Entschuldigung auch nicht der Behauptung: die Beurteilung der Religionen, welche Offenbarungscharakter in Anspruch nehmen, sei nach äußeren Kriterien unvergleichlich leichter als die Kritik philosophischer Systeme. Die äußeren Kriterien sind nämlich selber Gegenstand der grundsätzlichen Bestreitung wie der geschichtlichen Kritik. (Vgl. Blondel, *Action* p. 394 sq.) Wohl aber lassen sich die Religionen nach dem Maßstab der inneren Kriterien besser beurteilen als die wissenschaftlichen Weltanschauungen, weil sie ihre Lehren im Leben und in der Gesamtheit der Gesellschaft sowie durch die Jahrhunderte hindurch erproben.

Andererseits liegt eine sehr große Schwierigkeit darin, daß das Ideal der geistigen Vollkommenheit leicht zu einseitig genommen wird und so ein Gegensatz relativ berechtigter Auffassungen entsteht.

Die geistige Vollkommenheit ist so vielfältig und weit zu nehmen, wie es einerseits die Unendlichkeit der geistigen Anlage nahelegt und andererseits die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit geistiger Charakteranlage und Charakterbildung. Darum ist vieles für die geistige Entwicklung der Menschheit wertvoll, was wegen Mangel an sachlicher Übereinstimmung vielen von ihrem Standpunkt aus als Übel erscheint.

B. Hiermit ist auch die Grundlage zur Widerlegung des Einwandes in seinem grundsätzlichen Bedenken gewonnen. Wenn die Kritik unter Berufung auf die vergleichende Religionswissenschaft von vornherein die Möglichkeit bestreitet, aus der sittlichen

Bedeutung einer Religion ihren objektiven Offenbarungscharakter zu erweisen, sowie um der sittlichen Ordnung willen eine göttliche Offenbarung als das sicherste und wirksamste Heilmittel zu fordern, so ist sie im Unrecht. Zwar ist die Auffassung, welches die vollkommenste Sittlichkeit sei, unter den vermeintlichen Offenbarungsreligionen selber strittig; allein es läßt sich doch unabhängig von denselben aus dem sittlichen Ideal heraus eine Entscheidung hierüber treffen, wenn auch zunächst in mehr formeller Richtung. Es ist geradezu eine sittliche Aufgabe der höchsten Ordnung, welche der Menschheit damit gestellt ist. Die Offenbarung hat die Aufgabe nicht von der Menschheit weggenommen, sondern ihre Behandlung fruchtbarer und allgemeiner gemacht und eine günstige Lösung ermöglicht.

Die vollkommene Auffassung der Sittlichkeit muß zunächst den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins hinreichend gerecht werden; da ergibt sich, daß die irdische Kulturaufgabe nicht als Erklärungsgrund des sittlichen Bewußtseins ausreicht.

Das höchste Gut kann nicht in der gegenwärtigen Weltordnung liegen: denn dieselbe bereitet allen sachlichen Errungenschaften und allen persönlichen Fähigkeiten den Untergang.

Das sittliche Ideal darf nicht so gefaßt werden, daß es der empirischen Wirklichkeit, der Natur und Geschichte, den positiven inneren Wert nimmt und sie als etwas behandelt, was nur Gegenstand der Ablehnung wäre, ohne innere Bedeutung für die geistig-sittliche Vollendung.

Das sittliche Ideal darf endlich nicht in etwas gefunden werden, was die Aufhebung seines Trägers, Vertreters und Vollbringers, der geistigen Persönlichkeit, zur Bedingung, Folge und Aufgabe hätte. Denn in beiden Fällen wäre die Lösung der großen Frage nur scheinbar: ihr tatsächlicher Sinn ginge dahin: das Ideal der höchsten Vollkommenheit ist in der Wirklichkeit nur als Wahngebilde möglich; in vollem Maße nur durch Verneinung des Bewußtseins, jeder inneren Selbstbetätigung sowie der Persönlichkeit.

Die sittliche Vollkommenheit muß allen Ordnungen ihre Vollendung sichern; sonst wäre sie ein ihnen fremdes und entgegengesetztes Wesen und nicht als ihr Urgrund annehmbar.

Der Dualismus in Ursache und Ziel wäre unabwendbar; der Dualismus ist indes nichts anderes als die Erklärung, es sei unmöglich, die Gesamtheit der Tatsachen auf einen Ursprung und Zweck zurückzuführen. Die Frage nach dem »Warum« ist, wie Sigwart dartut, erst beantwortet, wenn die Zusammenhänge aus einer Einheit verstanden werden.

In dem Bedürfnis nach der Vollkommenheit haben wir zugleich den Maßstab, zu beurteilen, ob die uns angebotene Offenbarung wirklich wahr und göttlich sei. Die Religionen bringen das Sittlichkeitsideal nach allen Seiten zur Geltung und ermöglichen es dem einzelnen, sich über die eigene Beschränktheit zu erheben.

Die Religionen, welche diesen Anspruch erheben und das Bedürfnis des auf Vollkommenheit angelegten Menscheingeistes befriedigen wollen, bieten selber der Vernunft die verschiedenen Gesichtspunkte dar, welche für das Ideal der Vollkommenheit und insbesondere der sittlichen Vollkommenheit von dieser oder jener Kulturentwicklung aus wichtig sind, und ermöglichen so eine vernünftige Entscheidung. Weil und insofern der Geist das Bedürfnis nach göttlicher Offenbarung in sich trägt, besitzt er auch den Maßstab, die wahre Offenbarung von den vermeintlichen zu unterscheiden. Es ist dasselbe Verhältnis wie beim Erkenntnisproblem.

Es bedeutet eine vollständige Verkennung des Geistigen, wenn man glaubt, das Denken und die Beweisführung gehe so vor sich, daß man zuerst die eine Einzelfrage für sich erledige, als endgültig erledigt ansehe und dann an die weitere Frage gehe. Die Grundfrage, welche der Weltanschauung ihr Gepräge gibt, geht durch alle Einzelfragen hindurch und wird, wenn auch nicht ausdrücklich, in jeder Einzelfrage von neuem aufgeworfen und klargestellt. Die Denkbewegung vollzieht sich nicht in einem mechanischen Nacheinander von Einzelfragen, die einander unberührt lassen, sondern in einer enzyklischen Erneuerung der einen entscheidenden Grundfrage unter den verschiedensten Gesichtspunkten und von den verschiedensten Ausgangspunkten. So auch in unserem Falle.

Die Untersuchung über das wahre Sittlichkeitsideal braucht nicht wie eine Vorfrage zum endgültigen Abschluß gebracht zu werden, ehe man an die weitere Frage herantritt, ob der Offenbarungscharakter einer Religion aus ihrem Sittlichkeitsprinzip erweisbar sei? Denn dasjenige, was die betreffende Religion dafür

an Gesichtspunkten beibringt, stellt die Frage nach dem wahren Sittlichkeitsideal in ein ganz neues Licht und erleichtert ihre Beantwortung. Wenn in der Apostelzeit ein Grieche, der, mit den Gesichtspunkten der griechischen Philosophie ausgerüstet, die sittliche Lebensfrage in seinem Innern empfand und seine sittliche Lebenstat so gut als möglich zu erfüllen suchte, mit dem Evangelium bekannt wurde, so gewann er damit neue Gesichtspunkte für die Auffassung des Sittlichkeitsideals selber. Damit wurde ihm auch das Urteil erleichtert, ob das innere Kriterium der sittlichen Heiligkeit zugunsten des Evangeliums als einer Offenbarung zeuge. Später ist die Sachlage deshalb schwieriger, weil die neuen höheren Gesichtspunkte irgendwie zum Gemeingut werden und so nicht mehr als tatsächlicher Vorzug jener Religion erscheinen, durch welche sie ursprünglich in das menschliche Kulturleben hereingebracht wurden.

### *3. Psychologischer Beweisgrund aus dem Entwicklungszweck der menschlichen Persönlichkeit.*

Die positive oder dogmatische Offenbarung erscheint als die wichtigste und wertvollste Bedingung für eine sachgemäße Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit inbezug auf die religiöse Lebensaufgabe. Natürlich muß die Gesamtheit und darum die durchschnittsmäßige Befähigung der Menschen inbetracht kommen, nicht die Minderzahl bevorzugter Geister. Wird dieser Maßstab angelegt, so ergibt sich: Ohne dogmatische Offenbarungsgrundlage kann sich kein Lebensalter in der ihm entsprechenden Eigenart der wichtigsten Lebensaufgabe mit der Zuversicht eines sicheren und dauernden Erfolges betätigen. Es wäre zu befürchten, daß jedes Lebensalter in religiöser Hinsicht verkümmere oder Schiffbruch leide, besonders die Jugend wegen der Zweifelsucht, das Mannesalter wegen der Überschätzung der praktischen Lebensaufgaben.

Hingegen gewinnt auf Grund einer göttlichen Offenbarung jedes Lebensalter eine ihm entsprechende geistige Lebensaufgabe und die Fähigkeit ihrer erfolgreichen Vollbringung.

Nur die göttliche Offenbarung berechtigt (abgesehen von der inneren Einsicht) zu einer unbedingten Hingabe der Überzeugung und Liebe. Unbedingte Hingabe — wohl zu unterscheiden von beschränkter Besessenheit — ist indes die Voraussetzung einer



geistigen Entwicklung, bei der die Kräfte nicht durch den Kampf mit dem Zweifel aufgezehrt werden, sondern für die sachliche Verarbeitung der religiösen Wahrheit und Güter frei bleiben.

Die geistige Aneignung der Wahrheit vollzieht sich in vierfacher Weise, und zwar so, daß jedem Lebensalter dadurch eine eigentümliche Aufgabe von dauerndem Wert zugewiesen wird.

a) Die positive Aneignung der Wahrheit findet durch das Gedächtnis statt und ist die besondere Aufgabe der Kindheit.

b) Die spekulative Begründung durch Beweis und Verteidigung gegen Zweifel und Widerspruch ist die besondere Aufgabe der Jugend und des idealen Geisteslebens überhaupt.

c) Die praktische Verwertung und Durchführung in den verschiedenen sittlich-sozialen Richtungen und Berufszwecken ist die geistige Arbeit des Mannesalters.

d) Die kontemplative Verinnerlichung entspricht den Neigungen und Bedürfnissen des Greisenalters.

Die Wahrheit und Vollkommenheit soll als Ganzes vom ganzen Geiste in der stufenweisen Entwicklung aller seiner Kräfte zum Lebensinhalt verarbeitet werden.

Die brahmanische Lebensordnung hat das religiöse Lebensideal ungefähr in ähnlicher Weise zerlegt und zu den vier Schritten oder Übungen (ācrama) der Vollkommenheit ausgestaltet. Die erste Stufe umfaßt die Jugendaufgabe des Vedastudiums und ist die Schule des Gedächtnisses und Gehorsams. Dann folgt die Zeit des Familienlebens und die Erfüllung der rituellen und sozialen Pflichten. Sobald die Kinder der elterlichen Fürsorge nicht mehr bedürfen, beginnt das beschauliche Leben der Wald-einsiedler (vanaprastha); die Vollendung erzielt die vierte Stufe derer, die als Aszeten und Heimatlose (Sannyâsin, Bhikshu) auf alles verzichten.

Spicker meint wohl etwas Ähnliches, wenn er fordert, die vier Methoden: Dogmatismus und Skeptizismus, Eklektizismus und Kritizismus sollten zugleich gehandhabt werden.

Die Würdigung der geistigen Naturanlage führt den denkenden Menschen wohl zur Erkenntnis, daß Seligkeit und Vollendung nur in der ungehemmten Pflege der geistigen Güter, der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe zu finden sei. Allein der Zweifel würde hiergegen geltend machen, ob diese Bestimmung nicht durch die tatsächlichen Weltverhältnisse beschränkt sei, ob nicht der Weltgrund selber mit allen Anstrengungen der aufwärtsdrängenden Entwicklung

zur Höhe und Freiheit eines wahrhaft geistigen Lebens hinaufstrebe, ob man für den einzelnen erwarten und fordern dürfe, was vielleicht nur für das Ganze erreichbar ist?

Aus dem Mangel einer überzeugenden Offenbarung könnte der Zweifel leicht eine scheinbare Bestätigung seiner Gedankengänge entnehmen.

Als geistige Persönlichkeit fühlt sich der Mensch für jede mögliche Zielbestimmung innerhalb der denkbaren Abstufungen der Erkenntnis- und Willensvollendung geeignet. Nur eine positive Offenbarung kann eine unzweifelhafte Aufklärung darüber geben, welches die tatsächliche Zielbestimmung sei. Der Mangel einer glaubwürdigen Offenbarung würde leicht zu dem Irrtum verführen: der Mensch habe überhaupt kein höheres Ziel, das ihm von einer höheren Macht vorgeschrieben sei; sonst hätte sich dieselbe in unzweideutiger Weise darüber geoffenbart und so dargetan, daß sie dem Menschen gegenüber keineswegs gleichgültig sei.

Tatsächlich sind ähnliche Erwägungen für die Entstehung des Buddhismus und anderer Religionen maßgebend gewesen. Weil man keinen bestimmten Zweck von wahrhaft befriedigender Bedeutung erkannte, dem das Menschenleben mit seiner Mühsal und die Weltentwicklung zustrebe, kam man zu der Ansicht, das Dasein und Leben habe überhaupt keinen hinreichenden Endzweck, sei sinnlos, bedeutungslos und darum vom Übel. — Es ist beachtenswert, daß gerade die autonome Moral der geistigen Persönlichkeit kein durch Inhalt und Wert ebenbürtiges Lebensziel zu bieten vermag.

Die rationalistische Forderung ist von dem Grundgedanken beseelt: das dramatische oder ästhetische Interesse sei das Höchste. Sie entspringt nicht, wie es zunächst den Anschein hat, aus einer höheren Wertschätzung der Persönlichkeit; sie setzt dieselbe vielmehr zu einem interessanten Beobachtungsgegenstand herab. Je mannigfaltiger und je tragischer die Lebensschicksale, desto größer der ästhetische Reiz ihrer Betrachtung. Damit verbindet sich die Annahme, dem Lebensgang einer Persönlichkeit komme keine ewige, auch keine innere Bedeutung als Selbstzweck, als Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit zu, sondern nur eine geschichtliche — als Durchgangsstufe, und eine gegenständliche — zur Belehrung für andere. Der scheinbare Kultus der Persönlichkeit ist im Grunde deren Entwertung: es wird ihr freier Entwicklungslauf gewährt, weil schließlich für sie selber doch nichts darauf ankommt, und weil so wenigstens ein spannenderes Lebensbild gewonnen wird.

An dem rationalistischen Ideal ist berechtigt, daß die geistige Erziehung sich nicht mit einer mechanischen Aneignung der Wahrheit begnügen dürfe, weil das überhaupt noch keine geistige Aneignung ist und die Wahrheit viel mehr verlangt.

Eine göttliche Offenbarung wird sich übrigens von jeder menschlichen Autoritätszucht dadurch unterscheiden, daß sie eine hohe Schule des höchsten Geisteslebens und des fruchtbarsten Ringens ist.

Der Geist Gottes kommt im Sturm der tiefsten Erregung auf die Menschheit herab, weil er der Urheber des Lebens ist. Aus diesem Grunde ist die Offenbarung nicht von vornherein der Gesamtheit als etwas Fertiges dargeboten, das nur der mechanischen Weitergabe bedürfte, sondern als eine Kraft von oben, welche die Menschheitsgeschichte mit einem Reichtum höherer Erkenntnisse und Ziele befruchtet und damit zugleich für viele, nicht bloß die Ungläubigen, neue Fragen und neue Verantwortlichkeiten, Spannungen und Gegensätze schafft.

Die rationalistische Forderung, den heranwachsenden Menschen frei von allen bindenden Überzeugungen heranzubilden, steht im Widerspruch:

a) mit dem eigenen Endzweck, sowie mit dem Bedürfnis und der Befähigung des Durchschnittsmenschen. Die Wahl irgend einer oder keiner Religion und Weltanschauung wäre in den seltensten Fällen eine Tat der vernünftigen Selbstbestimmung, zumeist blinder Zufall und Laune. Jedenfalls erfolgt sie unter dem Einfluß der jeweiligen Umgebung und der dargebotenen Gesichtspunkte. Man kann die Selbständigkeit nicht so weit treiben, daß man auf die eigene Abstammung verzichtet.

b) mit dem ernsten Zweck des persönlichen Menschenlebens und der Religion selber. Beide verbieten es, mit der Entwicklung des Menschen ein so herzloses Spiel zu treiben.

c) mit der sittlichen Nächstenliebe. Kein Mensch steht zusammenhangslos in der Welt, sondern ist vor seinem eigenen Erwachen der Gegenstand der pflichtmäßigen Fürsorge für Eltern, Gemeinde, Gesamtheit. Die Wahrheit nimmt ihn in Form der gesellschaftlichen Fürsorge in ihre mütterliche Vormundschaft, um ihm die Lebensbedingungen darzubieten und ihn von Anfang an darin vertraut zu machen. Die sittliche Liebespflicht gebietet, dem heranwachsenden Menschen mit der Wahrheit und allem, was geistigen Wert hat, entgegenzukommen, um ihm wenigstens eine begründete Entscheidung zu ermöglichen, falls er sich in der überlieferten Richtung der väterlichen Religion nicht ruhig fühlt.

Der Rationalismus gleicht mit seiner Forderung dem Weibe vor Salomons Thron, das damit einverstanden war, das lebendige Kind entzweizuteilen: dadurch verriet sie, daß es sicher nicht ihr Kind war.

### *Einwand.*

Das Lebensideal des Rationalismus, wie es Lessing und Rousseau fordern, ist wesentlich anders und sieht in der Offenbarung geradezu das Hindernis einer richtigen Entwicklung der geistigen Persönlichkeit. Nicht der Besitz der Wahrheit sei das Höchste, sondern das Leben, also das Suchen und Ringen um die Wahrheit. Ihr Empfang und Besitz bringe das Leben zum Stillstand und bedeute den Tod. — Darum Erziehung des Menschen zur Vorurteilslosigkeit. Man lasse der Jugend freie Bahn, damit der herangereifte Geist nach eigenem Urteil sich für irgend eine Weltanschauung entscheide, sei sie religiös oder irreligiös. Damit sei auch die Toleranz verbürgt: denn der Fanatismus, auch jener, welcher sich in der Begeisterung der Propaganda, des Apostolats und Missionseifers äußere, sei nur möglich infolge einer eigentümlichen Beschränktheit, die gegen alles andere blind und verständnislos sei, ganz und gar eingenommen und besessen von dem eigenen Glauben.

Diesem Gedanken Rénans gab Nietzsche den Ausdruck: Überzeugung sei ein Gefängnis des Geistes.

### *Widerlegung.*

Unzweifelhaft ist die möglichste Entwicklung der geistigen Kräfte und selbständiger Überzeugung ein ebenso wertvolles Ideal, wie der sachliche Wahrheitsbesitz selber. Allein die beiden Ideale stehen sich nicht feindselig gegenüber, sondern fordern, fördern und ergänzen einander. Der Indifferenzismus ist darum niemals berechtigt. Die Offenbarung will selber erst zum Geistesbesitz werden. Nun gibt es keine stärkere Herausforderung zu gründlicher Prüfung als den Anspruch auf göttlichen Ursprung.

Wohl bedeutet jede gewonnene Erkenntnis und jeder Wahrheitsbesitz eine Bindung und Einschränkung des Geistes, weil er in derselben Hinsicht unmöglich mehr für abweichende Ansichten empfänglich ist. Allein das ist keine Beschränktheit, kein Vorurteil, kein Besessensein von seiner Überzeugung. Man wird deshalb weder blind noch ungerecht gegen abweichende Anschauungen; man kann sogar um so verständnisvoller deren innere und äußere Begründungen würdigen.

Die wahrhaft geistig gewonnene Erkenntnis erweitert den Gesichtskreis, erhöht den Standpunkt und befruchtet das Urteil. Das Wort hat sogar ein gewisses Recht: Alles verstehen heißt alles verzeihen.

Die mechanisch aufgenommene Erkenntnis macht vielleicht beschränkt, ebenso die bruchstückweise Erkenntnis, welche die Wahrheit als eine Summe von einzelnen Lehrsätzen betrachtet. Einsicht und Vollständigkeit befreien von aller vorurteilslosen Beschränktheit und sind zugleich die Quelle höchster und tatkräftiger, wenn auch geläuterter Begeisterung, des Apostolats und Martyriums.



Andererseits sind Vorurteilslosigkeit und Ablehnung eines bestimmten Glaubensbekenntnisses keineswegs zusammengehörig. Man kann überzeugungslos und indifferentistisch sein und ist es zumeist aus Vorurteil, ja sogar aus mechanisch angelerntem Vorurteil.

Das Verhältnis von Wahrheit und Geistesleben ist nicht so, daß jeder aufgenommene Wahrheitsbesitz der Selbstbetätigung ebensoviel entzieht, wie die eingegossene Flüssigkeit den freieren Raumvorrat im Gefäße vermindert. Die Wahrheit dringt vielmehr ins Innere des Geistes ein und wird zum Licht, in dem neue Fragen und Aufgaben sichtbar werden. Jede Generation von wahren Gedanken erzeugt neues Leben. Keine einsichtige Erkenntnis ist blinde Gefangennahme des Geistes, sondern die Aufnahme derselben mit ihren Gründen und Folgen, Antrieben und Forderungen ins innerste Tätigkeitsprinzip selber. Die neuerkannte Wahrheit vermehrt nicht nur den Wissensstoff, sondern zugleich die Urteilskraft; sie bringt nicht nur neuen Inhalt, sondern neue Gesichtspunkte.

#### 4. *Religionsgeschichtlicher Beweisgrund.*

A. Das Bedürfnis der Menschheit nach einer Offenbarung Gottes spricht sich mit überwältigender Macht in der religionsgeschichtlichen Tatsache aus, daß alle Religionen in dem Maße, als sie einen eigentlichen Lehrinhalt haben, die Autorität einer göttlichen Offenbarung dafür in Anspruch nehmen.

Die Art und Weise, wie sie sich auf göttlichen Ursprung berufen, entspricht natürlich ihrer metaphysischen Weltanschauung: theistisch oder monistisch, idealistisch oder realistisch, mystisch oder praktisch. Der Offenbarungsglaube des Islam beruht auf dem Offenbarungsscharakter des Alten und Neuen Testaments, zu dem der Koran als drittes und abschließendes Gotteswort hinzugefügt wurde. Der Glaube an Mohammeds Prophetentum war indes eine selbständige Anwendung des vom Judentum und Christentum übernommenen Offenbarungsprinzips.

Mit voller Bestimmtheit ist der göttliche Offenbarungsursprung in Anspruch genommen von der vedischen und brahmanischen Religion der Arier, sowie von dem Mazdeismus der Parsen. Die Religion des Confutse, des Laotse und des Buddha konnten ihn wegen ihrer Weltanschauung nicht in derselben Weise ausprägen: in der dem Diesseits angehörigen Reichsreligion Chinas überwiegt der Begriff der klassischen oder maßgebenden Schriften. Hingegen bildete der Buddhismus mit seiner zunehmenden Umgestaltung in eine Religion des Heiligenkultus den Begriff der verpflichtenden Heiligkeit seiner kanonischen Schriften sowie der hinzukommenden Überlieferung aus. Ebenso, wenn auch nicht in derselben grundsätzlichen Ausprägung findet sich der Offenbarungsglaube bei den Nationalreligionen, wie Ägyptens, Chaldäas, Griechenlands (Mysterien von Eleusis, Delphi), Roms (Sibyllinen).

Alle Texte, welche zu magischen Zwecken verwendet wurden, wenn auch in schroffem Gegensatz des abergläubischen Mißbrauchs zu ihrem oft

tiefen Gedankengehalt, erfahren diese Herabwürdigung, weil sie als göttliche Offenbarungen galten.

Das allgemein empfundene Bedürfnis nach einer Offenbarung schuf sich selber Abhilfe, indem man die Überlieferungen, welche über Welt und Menschenschicksal Licht verbreiteten, welche für die großen Aufgaben des Lebens die unentbehrlichen Hilfsmittel darboten, welche die erfolgreiche Art der Gottesverehrung und der Vorbereitung für das Jenseits lehrten, als göttliche Vorschriften verehrte.

Psychologisch ist dieser Vorgang so zu erklären: bei intuitiver und kontemplativer Denkweise erscheint die gewonnene Erkenntnis wie eine Gewalt, welche über den Menschen kommt, wie eine Erleuchtung, die ihm von oben zuteil wird. Diejenigen — und dies sind die meisten — welche auch trotz aufgewandter Mühe nicht imstande sind, selber eine (neue) Weltanschauung zu erzeugen, sind eben deshalb geneigt, die überlieferte Welterklärung als eine der Vorzeit von der Gottheit mitgeteilte Belehrung anzusehen. Bei der Abhängigkeit, in der sich die Menschheit hinsichtlich ihres Gedankenbesitzes von der Überlieferung befindet und fühlt, liegt (auch ohne den ersten Beweggrund) die Annahme einer höheren Offenbarung dem Menschen am allernächsten. Zudem verletzt sie das Selbstgefühl der Späteren nicht.

Ferner ist zu beachten, daß der Unterricht der heranwachsenden Geschlechter und der Massen überhaupt in jeder Hinsicht viel wirksamer und erfolgreicher erschien, wenn die Lehre nicht als menschliches Gedankenwerk, am wenigsten aber von Zeitgenossen, auftrat, sondern als Wort der Gottheit oder als heiliges Erbe einer ehrwürdigen Vorzeit.

Die Lehre, welche zur Erklärung des Daseins und zur Regel des Lebens dienen soll, erscheint im Bewußtsein als Wahrheit und als Gesetz, mit dem Anspruch unantastbarer Gültigkeit und Überlegenheit. Sie wird als etwas empfunden, was von unserem Belieben unabhängig, was objektiv gültig ist. Die Form, in der sich dieser Eindruck ausprägt, ist der Offenbarungsglaube. Die Vernunft fühlt sich vor dem, was ihr als Tatsache und Erklärung, als Pflicht und Aufgabe gegenübertritt, als vernehmend, als Schüler. Die Wahrheit ist Lehrmeister, der Geist ihr Jünger: darum durch Hören derselben teilhaftig. Darum gilt die Religion als Offenbarung, als Çruti (= Hören), die Tradition als Smriti (= Erinnerung).

Seither wurde ganz davon abgesehen, daß der Urmensch tatsächlich einer Offenbarung seines Schöpfers teilhaft werden konnte. Wenn dies der Fall war, wie das Christentum lehrt, so erklärt sich der Offenbarungsglaube der Völker und seine fast allgemeine Verbreitung schon aus diesem Grunde. Denn jedes Volk betrachtet sich als den geradlinigen Hauptstamm der Menschheitsentwicklung, die übrigen als Seitenlinien.

B. Die Philosophie, welche den Zusammenhang mit ihrer Mutter, der Religion, wahrte, anerkannte die Tatsache und das Bedürfnis einer höheren Aufklärung.

Beweis dafür ist die reichentwickelte Philosophie Indiens, sowohl als gläubig-wissenschaftliche Verarbeitung der vedisch-brahmanischen Offenbarung wie in ihren verschiedenartigen anderen Stellungnahmen zu derselben.

Die Philosophie des Sokrates und Platon wurzelte selbst in heiligen Überlieferungen; es kann also nicht überraschen, daß sie zur Ergänzung der großen Lücken, welche das menschliche Denken offen ließ, eine Belehrung durch die Gottheit forderte. Man müsse auf ein göttliches Lehrwort (*λόγος τις θεῖος*) warten und hoffen, auf einen Urheber und ein Vorbild der Gerechtigkeit. Von ihm gehe die Aufklärung über das Göttliche und die Besserung des Weltzustandes aus. Platon, Republ. 2, 4. 5 (361. 362); Apol. 17. 18; Phaed. 35 (85).

Die neuere Philosophie spricht die Notwendigkeit einer Offenbarung dadurch aus, daß sie (seit Kants Kritik der Vernunft-Theologie) ihr Unvermögen erklärt, durch rein wissenschaftliche Überzeugung die Grundlage der Lebensordnung zu schaffen.

Die Religion, die Postulate der praktischen Vernunft oder die moralisch-geistigen Anlagen, sollen dafür Ersatz bieten, daß man auf theoretischem Wege oder durch Vernunft das Göttliche nicht erkennen könne. (So neuestens G. J. Romanes, Gedanken über Religion. Üb. der 7. Aufl. Göttingen 1899.)

Allein die Grundlage der Lebensordnung kann nur eine Überzeugung sein, welche ihr Wahrheitsrecht behaupten kann. Wie kann uns etwas verpflichten oder beruhigen, dessen Wahrheit jeden Augenblick in Frage gestellt, aber niemals verteidigt werden kann? Mag die Erkenntnis aus der äußeren Natur oder der Innenwelt stammen oder durch Offenbarung von oben: sie ist Erkenntnis, soweit sie als wahr erweisbar ist. Es wäre gerade unsittlich, eine Überzeugung bei sich und anderen auf etwas bauen zu wollen, von dem man einsieht und offen zugesteht, daß ihm der Charakter der Wahrheit nicht zukomme.

Nur als Wahrheit oder erweisbare Erkenntnis vermag die Religion dem Menschen zu bringen, was nach Volkelt trotz aller Wissenschaft Bedürfnis bleibt: a) eine tiefere Gewißheit, b) eine größere Vollständigkeit, c) frühzeitige Überzeugung.

Da die Religion ohne Offenbarung keine andere Gewißheit zu vermitteln vermag als durch Erkenntnis und Schlußfolgerung,

so ist damit das Bedürfnis einer göttlichen Offenbarung ausgesprochen. Denn das Gefühl bringt keine vernünftige Steigerung der Gewißheit und Vollständigkeit; es darf auch keine andere Annahme der Wahrheit bewirken, als es in der objektiven Sachlage begründet ist. Das Gefühl und die Überzeugung muß wie alles der Wahrheit entsprechen: das ist die Grundbedingung ihres Rechtes und ihrer Kraft.

Mit Recht sagt Volkelt: Um in Wahrheit ein Mensch zu sein, müsse man als Erstes Grundsätze und Überzeugungen haben, die Klarheit und Ordnung ins Leben bringen. Zur logischen Gewißheit müsse eine mehr persönliche Gewißheit hinzukommen, eine Gewißheit des Bedürfnis und Erlebens, der tiefempfundenen höheren Pflicht und Aufgabe. Allein die Philosophie als Wissenschaft komme nur zu Hypothesen, auf Gefühl und Willen wirke nur eine glaubensstarke Überzeugung nachhaltig ein. (Philosophie der Gegenwart. 1892, p. 108; vgl. hierzu Gott und Geist I, 42. 53—70.) »Es gibt verschiedene metaphysische Probleme, bezüglich deren das Denken weder ja noch nein auch nur mit Wahrscheinlichkeit zu sagen vermag. Die Frage der Unsterblichkeit gehört vielleicht hierher. Soll man aber darum Gemüt, Gesinnung und Phantasie verhindern, auf Grund ihrer Bedürfnisse sich eine Überzeugung hierüber zu verschaffen? Dies wäre Anmaßung von seiten des Denkens.« (116. 139.)

Zudem sei man in Wahrheit erst dann ein Mensch, wenn man jene Freiheit und Stärke gewonnen habe und übe, welche dem Schicksal gegenüber festzustehen wisse, welche mit hellem Bewußtsein, weder leichtfertig noch gedrückt durch den Wechsel der Ereignisse schreiten lehre.

Drittens fordere die Menschenwürde, daß man sich mit Gedanken der Innerlichkeit und Sammlung über die Alltäglichkeit und die praktische Notwendigkeit, auch der höheren Berufstätigkeit, erhebe. Einigermassen müsse jeder ein eigenes, nicht bloß ein angelerntes Urteil über Sinn und Zweck des Daseins, der Geschichte, der Ideale erstreben: nur dadurch gewinne man eine höhere Daseinsstufe als die Naturwesen, die im Alltagslauf und Daseinskampf befangen bleiben.

Da die Wissenschaft in diesen Fragen nicht die notwendige Gewißheit gebe, so müssen, wie Volkelt ausführt, Gesinnung, Gemüt und Phantasie als persönliche Faktoren zur wissenschaftlichen Weltanschauungshypothese hinzutreten, um ihr die notwendige Gewißheit zu verschaffen, um dem bedächtigen Schritt der Wissenschaft vorauszuweichen, um dieselbe zu erweitern und zu vervollständigen. (116.)

Allein, wie sollen Gesinnung, Gemüt und Phantasie diesen Zuwachs an Wahrheit bringen, da sie selber keine Organe der Wahrheit sind? Alles, was Wahrheitssinn ist, ist Vernunft und Erkenntnis. Der Überzeugung und Lebensführung ist indes durch kein Surrogat der Wahrheit, nur durch Wahrheit, durch echte Wahrheit gedient. Wie kann man sein Leben auf etwas anderes ernstlich gründen wollen, als auf Wahrheit?



Volkets Darlegung beweist demnach nur, daß wir eine höhere Quelle der Wahrheit benötigen. Was uns Wahrheit von oben bringt, das ist Offenbarung.

## § 5. Erkennbarkeit und Kriterien einer göttlichen Offenbarung.

1. Grundbestimmung. Der Beweis jeder Wahrheit ist die Auslegung und Auswirkung ihres Wesens. Die Wahrheit kann immer nur durch sich selber erwiesen werden. Der Beweis für den göttlichen Ursprung einer Religion kann nur in ihrem göttlichen Inhalt und Werte liegen, in ihrer göttlichen Kraft und Wirkung, welche nach innen und außen übermenschliche Vollkommenheit schafft. Die Göttlichkeit einer Religion ergibt sich aus der Gesamtheit dessen, was sie ist und lehrt, was sie an Aufgaben und Beweggründen, an Gesichtspunkten und Grundsätzen, an Hilfsmitteln und Heilsanstalten darbietet; sie ergibt sich aus der Art und Weise, wie sie in die Geschichte der Menschheit eingetreten ist und wie sie darin wirkt. Die Wirkksamkeit ist die Epiphanie des Wesens und der Beweis seines Wertes und Ursprungs.

Man erkennt und beweist die Göttlichkeit, wie man die Geistigkeit und das Leben beweist. An den Früchten soll man das Wesen — auch der Religionen erkennen.

Die Kriterien sind die Erkenntnismittel und Kennzeichen für die Göttlichkeit einer Religion. Die Kriterien sind also nicht willkürliche Zeichen, welche auf Grund rein positiver Anordnung die Bedeutung eines (juristisch gültigen) Beglaubigungsmittels haben, sondern sie ergeben sich aus der Natur der Sache selbst, wie der göttliche Ursprung der Welt sich aus dem ergibt, was die Welt selber aufweist.

Die Kriterien, durch welche sich die Göttlichkeit einer Offenbarungsreligion erweist, sind im Grunde dieselben, wie die Kriterien der tatsächlichen Wirklichkeit überhaupt. Die objektive Realität dessen, was zunächst nur Inhalt unseres Bewußtseins ist, kann einzig und allein aus dem Tätigkeitscharakter unseres Bewußtseins, aus dem Zwang der Tatsachen und der ursächlichen Bedeutung des Bewußtseinsinhaltes dargetan werden. Alles erweist sich als wirklich, insofern es wirksam ist.

Diese Wirksamkeit bekundet sich als eine erweckende und nötigende Macht auf unsere Tätigkeit und deren Verlauf; sodann als innerlich bedeutsame, befruchtende, verpflichtende, vervollkommnende Macht für unsere ganze Wesensentwicklung. Was wirklich ist, erscheint immer selber als allseitig bestimmt, in festen Beziehungen nach allen Richtungen hin, als Ausschnitt aus einem unerschöpflich reichen und vielfältigen Zusammenhang. Es erregt deshalb in uns nicht nur eine einzelne Sinnestätigkeit, sondern alle inbetracht kommenden Sinne und Seelenkräfte. Es hält sie in strenger Gebundenheit — nach Art, Stärke und Dauer. Was wirklich ist, bringt Gesichtspunkte in das Geistesleben hinein, die aus der Subjektivität und Innerlichkeit allein niemals hätten entstehen können. Wahrheit, Verpflichtung, Vervollkommenung, Macht, Fortschritt und Wachstum in jeder Richtung sind die Kennzeichen, daß ein Bewußtseinsinhalt nicht unserer eigenen Einbildung entstammt, sondern als Sendbote und Samenkeim von außen oder oben in unser Inneres hereingekommen ist.

#### *Einwand.*

Es scheint unmöglich, die Göttlichkeit irgend einer Religion zu erweisen, weil ja alle ihre Lehren und Gedanken, Kräfte und Gesetze dem Menschen nur so bekannt werden können, daß sie in irgend einem menschlichen Bewußtsein auftreten, sei es (wie bei den Offenbarungsorganen) in dem eigenen oder in dem der Offenbarungsvermittler.

Wie können wir nun beweisen, daß dasjenige nicht aus dem menschlichen Bewußtsein stamme, was nur in und durch dieses Bewußtsein zu unserer Kenntnis gelangt? Warum soll etwas ein übermenschliches Gedankengebilde und Streben sein, ein übermenschliches Können und Wissen, was tatsächlich von Menschen gedacht und getan wurde?

Diese Schwierigkeit, welche in dem Gleichnis von den drei Ringen sinnbildlich ausgedrückt ist, scheint so unüberwindlich, daß man den Offenbarungsglauben von der Erkenntnis ganz loslöst und in einem unmittelbaren Empfinden oder Erleben des Göttlichen wurzeln läßt.

Allein diese Schwierigkeit kann nicht gegen die Erkennbarkeit einer göttlichen Offenbarung entscheiden, weil sie sonst auch gegen die Realität unserer Erkenntnis überhaupt beweisen würde. Wenn wir auf die religiöse Erkenntnis oder auf die Erkenntnis der Göttlichkeit einer geschichtlichen Offenbarung verzichten, müssen wir folgestreng auf alle Erkenntnis realer Wahrheit verzichten. Derselbe Weg, der überhaupt aus unserer Subjektivität hinausführt, macht auch die Erkenntnis der Göttlichkeit einer Offenbarung möglich; das Kausalgesetz, bezw. der ursächliche Zwang und die ursächliche Bedeutung der Sache, sowie ihre allseitige Verknüpfung mit einem allumfassenden Zusammenhang, kurz die Macht der Ursächlichkeit.

Was vereinzelt und losgelöst für sich in unserem Bewußtsein erscheint, was erst in einen Zusammenhang hineingebracht werden muß, was unserem eigenen Belieben mehr oder weniger freien Spielraum läßt, was durch seine Annahme oder Ablehnung keine folgenschwere Bedeutung für unser Wissen und Wollen, Sein und Vermögen hat oder nicht einmal beansprucht oder in Aussicht stellt, das ist rein menschliches Vorstellungsgebilde, ähnlich der Einbildung oder der reinen Vorstellung der versuchsweisen Annahme.

Eine Religion erweist sich als eine Offenbarung von oben, wie sich der Empfindungsinhalt als eine Kundgebung aus einer von uns unabhängig bestehenden Wirklichkeit erweist. Was die Menschheit und ihre Entwicklung von allen Seiten machtvoll ergreift, ihre geistige Betätigung nach allen Richtungen herausfordert, sich mit den vorhandenen Strömungen vielfach in Gegensatz befindet, selbst aber in lückenloser Festigkeit einem allseitig geschlossenen Zusammenhang angehört, was zudem im menschlichen Geiste wie eine erneuernde, erhebende, erleuchtende, befruchtende, erlösende, vervollkommnende Lebensmacht wirkt: das ist etwas, was nicht als des Menschen eigenes Gedankengebilde und Entwicklungsprodukt gelten kann. Was wie ein Sendbote aus einer höheren Welt mit dem Anspruch und der Kraft neuer Ursächlichkeit in die Menschheit hereintritt, das erweist sich als Offenbarung.

Die inneren Kriterien der Weisheit und Heiligkeit bringen den ursächlichen Wert für unser Geistesleben zur Geltung; die äußeren Kriterien des Wunders und der Weissagung zeigen den festen Zusammenhang, in dem sich die wirkliche Offenbarung mit der Gesamtwirklichkeit befindet, aus der sie nicht herausgenommen werden kann, ohne alle erfahrungsmäßige Wahrheit in Frage zu stellen. Die Weissagung entspricht noch besonders jenem Vorzug des Wirklichen, wodurch es in sich selbst als nach allen Seiten hin fest geordnet erscheint. Durch die Weissagung ist die Religion ein seiner selbst vollkommen gewisser Heilsplan derjenigen Macht, welche die Zeiten sicher beherrscht.

2. Die Kriterien der Göttlichkeit, wodurch sich eine Religion als wirkliche Offenbarung erweist, sind die Auslegung ihres Wesens nach den verschiedenen Richtungen und Gesichtspunkten, welche hierfür inbetracht kommen. So ergeben sich als Kriterien der Göttlichkeit:

a) übernatürliche Weisheit

- b) und übernatürliche Heiligkeit,
- c) Wundermacht
- d) und Weissagung.

Eine göttliche Offenbarung muß ihrem Wesen zufolge den Endzweck der Religion mit übernatürlicher Überlegenheit erfüllen, nämlich die Erhebung des Menschen zur vollkommenen Lebensgemeinschaft mit Gott als dem Ursprung und Ziel alles Daseins. Die Offenbarung muß sich daher bekunden:

a) als höhere Wahrheitsmitteilung, ausgezeichnet durch das Kriterium göttlicher Weisheit und Überzeugungskraft.

b) als ein Gesetz höherer Sittlichkeit, übernatürlicher Zielbestimmung mit wirklich übernatürlichen Beweggründen, Aufgaben, Hilfskräften für die allgemeine Erlösung und Heiligung. Darin liegt das Kriterium der übernatürlichen Heiligkeit.

Diese beiden Kriterien erweisen die Offenbarung als übernatürliche Gottesgemeinschaft, insofern Gott für die Vernunft Wahrheit, für den Willen Heiligkeit ist, also das Reich Gottes für die Seelen. Sie zeigen, was das Reich Gottes innerlich ist, und heißen darum selber innere Kriterien.

Das Reich Gottes oder die übernatürliche Religion wird ihr inneres Wesen und ihren göttlichen Ursprung auch nach außen in der Weltentwicklung selber bekunden, weil alles Innere nach außen wirkt und sich in der äußeren Wirklichkeit erproben muß.

c) Der göttliche Ursprung erweist sich demnach durch die erfolgreiche Verwirklichung des Gottesreiches in der Welt, durch die siegreiche Überwindung aller bösen Gewalten, aller Mächte des leiblichen und geistigen Verderbens, sei es in der Natur oder in der Geisterwelt. Die Offenbarung ist demnach selber ein Wunder göttlicher Macht und darum auch im einzelnen durch Wundertaten und Wunderwirkungen beglaubigt.

d) Die geschichtliche Verwirklichung des Gottesreiches wird sich, wenn sie von Gott ausgeht, als die zielbewußte und zielbewußt fortschreitende Erfüllung eines feststehenden Heilsratschlusses erweisen, d. h. als prophetische Weissagung im ganzen und einzelnen.

So ergeben sich die äußeren Kriterien des Wunders und der Weissagung, als der übernatürlichen Macht und Sicherheit in der Herbeiführung der übernatürlichen Vollendung.



Alle vier Kriterien bilden zusammen ein großes Kriterium und sind nichts anderes als die allseitige Entfaltung der übernatürlichen Religion in ihrer inneren und äußeren Kraft und Fülle. Faßt man die Gesamtheit dieser Einzelmomente in einem einheitlichen Begriff zusammen, so erscheint die Kirche oder die monumentale Offenbarungs- und Heilsgeschichte als der lebendige Inbegriff aller Lehren und Schriften, aller persönlichen Gottesgesandten im Zusammenhang mit dem gottmenschlichen Stifter, aller Heilseinrichtungen und Gnadenanstalten. In diesem Sinne nennt das Vaticanum die Kirche das Kriterium der Göttlichkeit. Wenn das Christentum göttliche Stiftung ist, so muß sich dies in seiner geschichtlich lebendigen Erscheinung erweisen. — Unter anderen Gesichtspunkten kann man das Christentum in der Person seines Stifters oder in seiner Hl. Schrift urkundlich zusammengefaßt denken. Es sind immer die besonderen Formen, unter denen sich das Ganze der Untersuchung und dem Glauben darbietet.

Die wichtigsten Formen, in denen man eine gegebene Offenbarung auffassen kann, sind folgende:

- a) als Lehrbegriff oder Wahrheitsmitteilung,
- b) als das Werk und Lebensziel des Religionsstifters und anderer prophetischer Persönlichkeiten,
- c) als eine geschichtliche Entwicklung,
- d) als organisierte Kirche und Heilsanstalt.

*Deus ecclesiam manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnoscī. Ad solam enim catholicam ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Qui etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Conc. Vat. cp. 3. Const. de fide.*

3. Dieses Kriterium der Göttlichkeit erfüllt die Forderungen, welche es zu einem allgemein brauchbaren Erkenntnismittel der Wahrheit geeignet machen. Zum Kennzeichen der Wahrheit befähigen folgende Vorzüge:

- a) Das Kriterium muß objektiv, d. h. sicher nachweisbar, bestimmt, gegenständlich, allgemein gültig sein, nicht aber eine unkontrollierbare Instanz. Diese Objektivität bedeutet indes

nicht, daß es nur dem äußeren Erfahrungsgebiet angehören dürfe. Auf die Betätigung der Vernunft und die Stellungnahme zu den obersten Gesichtspunkten, welche über Wahr und Unwahr, über Sittlich-gut und Nicht-gut entscheiden, läßt sich bei der Frage nach der Göttlichkeit einer Religion nie verzichten.

b) Das Kriterium muß der zu beweisenden Sache an Wert und Bedeutung ebenbürtig sein. Denn Wichtiges, Unendlich-Wichtiges kann nicht durch Vereinzelttes und darum Geringfügiges glaubhaft gemacht werden, auch nicht durch solches, was wegen seiner zeitlichen Entfernthet und Äußerlichkeit für die Gegenwart und für die Gewissensfragen gleichgültig oder doch fremd ist.

c) Das Kriterium soll unmittelbar beweiskräftig, verständlich und wirksam sein, weil es für jede Bildungsstufe und jede Geistesart den Glauben und die Überzeugung begründen soll. Also nicht bloß für die geistig Anspruchlosen, sondern auch für die Anspruchvollen. Es muß durchsichtig sein für die schlichte Einfalt, durch unergründliche Tiefe der Vernünftigkeit überzeugend für die geistig Anspruchvollen.

Da die Offenbarung selber die geistigen Ansprüche des Menschen steigern will, so kann sie unmöglich einen Verzicht auf kraftvolle Betätigung des Urteils fordern, das mit dem Vernunft- und Sittlichkeitsideal an sie herantritt. »Wir vermögen nichts gegen die Wahrheit, sondern nur für sie.« II Kor. 13, 8. 5—9. Die eigentlich metaphysischen Grundwahrheiten sind allgemein verständlich und unmittelbar beweiskräftig, weil sie die wesentliche Ausstattung des Geistes bilden und darum jedem nahe liegen, selber keines Beweises, sondern nur der klaren Herausstellung bedürfen. Auf diesen Vorzug ihres Kriteriums weist die Offenbarung selber hin in Deut. 30, 10—14.

Die Gelehrsamkeit ist nicht jedermanns Sache, wohl aber das, was die Vernunft zum Wahrheitsauge und den Willen zum Anwalt des Guten macht. Nicht die Grundwahrheit selber ist Sache der Gelehrsamkeit, sondern nur die mannigfaltigen Beziehungen, in welche sie zu Personen und Sachen, Ideen und Bestrebungen verwickelt ist.

d) Das Kriterium muß fortdauernd und unvergänglich sein wie die Beweisaufgabe selber. Wenn die Offenbarung sich zu jeder Zeit an die aufeinanderfolgenden Geschlechter wendet,

so muß sie auch für jede Zeit als göttliches Wort erkennbar und erweisbar sein.

4. Das Kriterium des Rationalismus. Das Kriterium ist das Mittel zur Unterscheidung der Wahrheit von dem bloßen Schein. Das Erkenntnismittel darf nicht zum Hindernis oder zur Schranke der Erkenntnis werden. Der Mittler darf nicht trennen, er soll verbinden. Der Schutzvogt der Wahrheit soll nicht ihr Unterdrücker oder Vormund werden. Der Rationalismus gab dem Kriterium diese Bedeutung: es soll alles Übernatürliche als Offenbarungsgegenstand ausschließen.

Der Rationalismus stellte nämlich als Kriterium auf: eine göttliche Offenbarung müsse sich auf Vernunftwahrheiten und die Aufgaben der natürlichen Kultur und Humanität beschränken. Er glaubt, die geistig-sittliche Unabhängigkeit des Menschen würde durch die Offenbarung und Gnade bedroht.

Nur als Vorausnahme und Nachhilfe der geistigen Entwicklung sei die Offenbarung zulässig, indem sie sich auf das beschränke, was der menschliche Geist durch Forschung und Kulturfortschritt früher oder später doch erreiche. Die Offenbarung müsse sich in denselben Schranken halten wie die Erziehung.

Der Rationalismus und sein Kriterium ist unberechtigt, weil seine Befürchtung hinfällig ist: Gott beeinträchtigt die Selbständigkeit und Fruchtbarkeit des menschlichen Geistes nicht, weil er sie als schöpferische Ursache begründet, und zwar als Urheber der Gaben wie der Aufgaben, als Spender der Fähigkeiten und der Bedingungen wie als Darbieter der Gegenstände und Ziele. Je mehr Wahrheit, desto mehr Grundlage der Geistesbetätigung, desto reichere Ausgangspunkte des Fortschritts. Es ist eine unwürdige Auffassung der Wahrheit, wenn man von ihr eine Beeinträchtigung der geistigen Selbsttätigkeit fürchtet. Mit demselben Recht müßte die größere Begabung als eine Beeinträchtigung der freien Selbstbetätigung gelten: denn das schwächere Talent braucht größeren Aufwand von Fleiß und Arbeit.

Der Rationalismus verkennt, daß die Vernunft und Freiheit die unbegrenzte Anlage für Wahrheit und Vollkommenheit ist, nicht um in ihr untätig unterzugehen, sondern die unerschöpfliche Fülle der Anregung und des Stoffes zu finden. — Die Selbständigkeit des Geschöpfes von Gott ist (in dem Sinne, wie sie gewöhnlich verstanden wird) ein Phantom; sie ist ebenso widersinnig, wie wenn die Vernunft der Wahrheit gegenüber ihre

Selbständigkeit wahren wollte. Insoweit sie es kann, vermag sie es doch bloß mittelst der Wahrheit.

Der Rationalismus war bei der Aufstellung seines Kriteriums auch von der Absicht geleitet, den Schwerpunkt des religiösen Lebens aus der Innerlichkeit der Betrachtung, der Gewissenspflege, Aszese und Gebetsübung in die äußere Pflichterfüllung und Bürgertugend zu verlegen. Das Ideal der bürgerlichen Wohlfahrt und des Kulturstaates trat eben damals dem denkenden Geiste mit dem Reiz der Neuheit gegenüber und nahm ihn darum (wie alles Neue) für sich allein in Anspruch. Die Offenbarung hatte nun gerade den Zweck, den unendlichen Wert der Seele und die innere Gottesgemeinschaft zu verkünden.

Das Reich Gottes ist in euch! Die Pflege dieses inwendigen Himmelreiches beeinträchtigt die Sittlichkeit im Sinne der allseitigsten Kulturarbeit nicht, sondern gibt ihr höhere Aufgaben und Beweggründe. In diesem Sinne sagt die Bergpredigt: »Suchet vor allem das Reich Gottes, alles andere wird euch beigegeben werden!«, nicht als fertige Gabe, sondern durch die Förderung der darauf gerichteten sittlichen Bestrebungen von innen heraus.

5. Das Kriterium des Protestantismus. Der Protestantismus findet das Kriterium der göttlichen Offenbarung in der lebendigen Heilserfahrung der Rechtfertigung durch den Glauben an Christus, sowie bei der Entgegennahme des göttlichen Wortes aus der Hl. Schrift. Das Kriterium der Göttlichkeit liegt dem Protestantismus zufolge in dem Material- und Formalprinzip des reformierten Christentums; das Materialprinzip ist das Erlebnis der Rechtfertigung, die innerlich erfahrene Heilszuversicht; das Formalprinzip ist die freie Forschung in der Hl. Schrift mit dem Ziele, in Christus die Gnade Gottes zu finden.

Der orthodoxe Protestantismus führt beide auf das innerliche Zeugnis des Hl. Geistes zurück, aber nicht im Sinne einer mitteilbaren Erfahrungserkenntnis, sondern eines Vorganges, der nur selbst erlebt werden könne. Dabei wird der Grundsatz ausgesprochen: die besten Beweise seien diejenigen, welche sich nicht mitteilen lassen, welche nur von jedem selber erlebt werden können. Indem man Christus und seine Heilsgnade in sich erlebe, sei man der Göttlichkeit beider unmittelbar gewiß.

Der orthodoxe Protestantismus nimmt mit der Hl. Schrift auch die übernatürliche Beglaubigung der Offenbarung durch Wunder und Weissagung an: aber er beschränkt das Wunder auf die Stiftungszeit der Offenbarung.



Es liegt in der Natur der Sache, daß der Protestantismus das Kriterium der Göttlichkeit darin findet, was ihm als das Ideal und die Grundbestimmung der Heilsoffenbarung erscheint: nämlich die subjektive persönliche Heilsgewißheit, und zwar so, daß die Reinheit der persönlichen Gottesgemeinschaft nicht durch sachliche Güter, wie metaphysisch-transzendente Wahrheitskundgabe, getrübt wird, und daß jede hierarchische und sakramentale Vermittlung streng ausgeschlossen bleibt.

Als Wahrheitskriterium hat das zu gelten, was sich als Erklärungsgrund der Wirklichkeit und als Endzweck aller Tätigkeit bewährt, was also mit den Tatsachen der Erfahrung und mit den Idealen oder der Wesensausstattung unseres Geistes übereinstimmt.

Die Würdigung des protestantischen Kriteriums ist demnach gleichbedeutend mit der Stellungnahme zum protestantischen Religionsprinzip überhaupt, eine Aufgabe, welche der Apologie des Katholizismus vorbehalten ist.

Hier ist nur zu erörtern, wie das Zeugnis des Hl. Geistes zu verstehen ist, auf welches im Neuen Testamente so vielfach hingewiesen wird.

»Der (Heilige) Geist selber gibt Zeugnis unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes sind.« Rom. 8, 16; 1. Kor. 2, 1—11; 2, 12—15: »Der geistliche Mensch beurteilt alles und wird selbst von niemand beurteilt.« Gal. 3, 1—5. »Ihr habt nicht notwendig, daß euch jemand belehre. Sondern die Salbung, welche in euch ist, belehrt euch über alles; sie ist wahr und trügt nicht.« 1. Joh. 2, 27. 20; 3, 24; 5, 6. 7. »Der Geist ist die Wahrheit. . . . Denn drei sind es, die Zeugnis geben auf Erden, der Geist, das Wasser und das Blut.« Joh. 6, 44. 45. »Alle werden von Gott Belehrt sein. Jeder, der von meinem Vater vernimmt und lernt, kommt zu mir.« — »Wer aus Gott ist, hört Gottes Wort.« Joh. 8, 47; 1, 13; 10, 26. »Ihr glaubet nicht, denn ihr seid nicht aus meinen Schafen.« 12, 37—40; 14, 26; 15, 26; 16, 7—11.

A. Die Gottheit, d. h. die Wahrheit und Vollkommenheit, insofern ihr die Kraft der Überzeugung und Verpflichtung innewohnt, ist der Heilige Geist. »Der Geist ist die Wahrheit.« 1. Joh. 5, 6, griech. Joh. 14, 16. Sein Zeugnis hat die Überzeugung der Vernunft und der Freiheit zum Ziel und füllt die gesamte Weltgeschichte aus, weil es nicht durch die äußere Übergewalt des Allmächtigen, sondern durch die geistige Macht der inneren Gründe und Folgen wirken will. Zach. 4, 6.

Wie es eine natürliche und eine übernatürliche Offenbarung Gottes gibt, so auch eine Überzeugungskraft und Überzeugungsaufgabe in beiden Ordnungen. Die der Wahrheit und Güte, der geoffenbarten Wahrheit und Gnade innewohnende Kraft der Überzeugung und Verpflichtung wird nicht erst wirksam durch eigentlich wissenschaftliche Beweisgründe oder durch gelehrte Beweismittel, sondern schon durch die Vorführung und Auslegung der Lehrgedanken und Zielgüter selber. Die Wahrheit leuchtet durch sich selbst, durch

das Licht des Verständnisses, das sie ausbreitet, durch all das, wodurch sie dem geistig-sittlichen Bedürfnis der Seele entgegenkommt. Jeder Beweisgrund ist nur ein Strahl aus dem Gesamtlicht, welches eine Lehre ausstrahlt. In diesem Sinne wirkt sie überzeugend durch die Fülle dessen, was sie an Gedanken und Gesichtspunkten, an Gesetzen und Aufgaben, an Kraftquellen und Beweggründen dem Geiste darbietet.

B. Da es sich bei einer Offenbarung um die ganze Weltanschauung und Lebensordnung handelt, so ist die Stellungnahme dazu eine Tat des ganzen Menschen. Das Verstandesurteil über die Wahrheit und Göttlichkeit des Offenbarungsanspruchs, Glaube oder Unglaube ist nur eine (abstrakt herausgehobene, aber nicht immer die grundlegende) Form der geistigen Selbstbestimmung oder der religiös-sittlichen Lebenstat.

Diese Stellungnahme des ganzen Menschen ist bedingt und beeinflußt, wenn nicht bestimmt, durch die überkommenen Anschauungen, in denen das geistige Wachstum der Seele erfolgt ist, sowie durch alles, was als Faktor zu der Gesamtheit dessen beigetragen hat, worin die geschichtliche Individualität des einzelnen besteht. Die freie und selbstbestimmte Überlegung unter Anwendung der logischen Gesetze spielt dabei zumeist eine untergeordnete Rolle. Bei den meisten handelt es sich um die nachträgliche Rechtfertigung der Stellung, in die sie hineingewachsen und hineingewöhnt sind.

Wo das Vernunftbedürfnis nach kausaler Erklärung schwach entwickelt, wo der Tatbestand nicht oder ungenügend bekannt, wo die ganze Frage gar nicht oder nur schwach als Frage oder Aufgabe empfunden wird, da ist nur ein sehr mangelhafter Sinn für den Wahrheitsgehalt und die Wahrheitsbedeutung einer Lehre.

Das Wahrheitsinteresse eines Denkers, der Gedankengang einer Beweisführung, den man aus einem Buch oder Vortrag entgegennimmt, wird nicht einfach in das Bewußtsein des Lesers übertragen, sondern ist zunächst nur Anregung und Material für dessen selbsttätige Auffassung und innere Wiedergabe. Es kommt dabei zuerst auf das Interesse und die Aufmerksamkeit an: je nach der Lage kann die wärmste Rede das Eis der Gleichgültigkeit nicht schmelzen.

Bei all denen, die weniger ein selbständiges Geistesleben führen, als von dem Strome des religiösen Gemeinschaftslebens getragen und nur oberflächlich berührt werden, muß die Fülle des Offenbarungsinhaltes Teil für Teil in geordneter Aufeinanderfolge zur Darlegung, Begründung und Verwertung gebracht werden. Allein die Beweise und Gründe haben dabei nur erklärenden oder sogar nur ornamentalen Charakter; sie dienen zur standesgemäßen Vollständigkeit des Unterrichts. Ganz anders bei jenen, welche durch persönliche

Bekehrung einer Religion beigetreten sind oder die in schweren Zweifeln und Kämpfen nach Wahrheit, Charakter und Vollendung suchen und ringen, die von den Fragen und Aufgaben wirklich ergriffen, ja beherrscht sind. Aber auch hier ist zu unterscheiden, ob das Wahrheitsbedürfnis im Vordergrund steht oder das Heilsbedürfnis, die Sehnsucht nach Erlösung oder nach Lösung?

C. Die neutestamentlichen Hinweise auf das Zeugnis des Heil. Geistes haben demnach volle Geltung: denn die Wirkheitskraft jeder abgeleiteten Wahrheit ist die Urwahrheit, jeder einzelnen Wahrheit ist die ganze Wahrheit, jeder gegenständlichen Wahrheit ist die lebendige Einsicht und erfaßte Notwendigkeit. Das alles aber, die ganze, die ursächlich bestimmende, die lebendig überzeugende Wahrheit ist der Hl. Geist. 1 Joh. 5, 6: »Der Geist ist es, der Zeugnis gibt, denn der Geist ist die Wahrheit.«

Natürlich können nur die Beweise eine vernünftige Überzeugung bewirken, welche vom Denken innerlich erlebt und durchgearbeitet werden. Erkennen und Erleben sind kein Gegensatz und fallen bei der Führung eines geistigen Lebens nicht auseinander.

Daraus, daß die Wirkheitskraft im eigenen Innern erfaßt, erlebt, gewürdigt wird, daß sie in ihrer sittlichen Fruchtbarkeit und Segnung empfunden wird, folgt nicht, daß sie anderen nicht dargelegt und mitgeteilt werden kann. Dies wäre nur dann der Fall, wenn das innere Erlebnis auf der Stufe naturhafter Gefühls-eindrücke stände und des sachlichen oder objektiven Wahrheitsgehaltes und Sittlichkeitswertes entbehrte.

Gerade darin liegt die Erhabenheit des Geistigen über das Sinnliche, daß es nicht bloß Eindruck ist, sondern sachliche und darum allgemeingültige, mitteilbare Bedeutung hat. Das Instinkt- und Naturleben geht in der Reihenfolge der Eindrücke auf; der Geist erhebt sich über dieses Nacheinander, indem er in mitteilbaren, inhaltlich genau umschriebenen Gedanken und Werten befestigt, was dort in stetem Flusse vergeht, weil es bloßes Erlebnis im Sinne des vom Subjekt unlösbaren Vorganges ist. Ein Erlebnis, das nicht in Gedankeninhalt und mitteilbare Wahrheit übersetzt werden kann, ist untergeistig. Indem wir die Triebkräfte in den Erlebnissen, welche wir einfach erleben, herausstellen, werden sie zu Gründen, denen gegenüber wir Selbstbestimmung auf Grund von Überlegung üben.

Indem wir die Wirkungen aus dem Konkretum unserer Erlebnisse herausheben, werden sie als Folgen erkannt und können für die Zukunft als solche vorausgewürdigt werden; die Herausstellung der einzelnen Bestandteile des Erlebnisses macht es zur sachlichen Wahrheit und schafft die Grundlage für die geistige Denk- und Willensbetätigung. (Gott und Geist II, 518 sq.)

Was wir nicht mitzuteilen vermögen, ist noch nicht geistig erfaßt und verarbeitet oder ungeeignet dazu. Die Beweisgründe jeder wissenschaftlichen Darlegung sind nichts anderes als die sachlich bedeutsamen Wahrheitsmomente, welche in dem geistigen Erlebnis oder Vorgang enthalten sind, durch den wir zu einem Gegenstand oder zu einer Frage Stellung nehmen. Alles muß zuerst lebendiger Seelenvorgang und inneres Erlebnis sein, ehe es unter den verschiedenen Gesichtspunkten dargelegt und ausgeführt werden kann. Daher das Prinzip: Der Ursprung unserer Ideen ist der Beweis ihrer Wahrheit. Jeder Beweis stammt zuletzt aus einem geistigen Ergebnis, aus dem persönlichen Kampf um die Wahrheit. Die Erkenntnis ist nur unpersönlich, insofern ihre Geltung nicht auf einzelne Personen beschränkt ist; aber als Lebensaufgabe ist sie das Allerpersönlichste. Zur Erkenntnis ist nicht erfordert, daß sie Gemüt und Willen unberührt lasse; es wird, je nach der Bedeutung der Sache, vielfach der Fall sein. Aber die religiöse Erkenntnis betrifft die Lebensfrage des Menschen selbst. Darum ist bei ihr jeder theoretische Beweis ein Stück aus dem persönlich Erlebten, ein Akt aus dem großen Drama des geistigen Ringkampfes um Wahrheit und Vollkommenheit.

Die gelehrte Beweisführung verfolgt einen Gedanken auf seinem geschichtlichen Entwicklungsgang, in seinen Beziehungen zu Personen, Schulen und Verhältnissen. Die innere Begründung entwickelt die Wirkungskraft der Lehre unter Abwandlung der einzelnen Bestandteile, unter den verschiedenen Gesichtspunkten und in ihrer Bedeutung für anderes, was Geltung und Wert beansprucht.

Das Zeugnis des Hl. Geistes wird im Neuen Testament nicht als rein subjektives und unmitteilbares Erlebnis im Sinne des Protestantismus angerufen: es umfaßt vielmehr alle sachlichen Beweisgründe innerer und äußerer Art, wie alle Zeugnisse, welche Jesus, die Apostel und Bekenner für die Offenbarung und Erlösung durch Wort und Beispiel, durch Leben und Sterben ablegen. Zum Zeugnis des Hl. Geistes gehört alles, was dem Glauben den Weg in die Seele bahnt, alles, wodurch sich das Christentum für die verständige und sittliche Würdigung als göttlich erweist, sowohl in seinem eigenen Wesensbestand und Werdegang, wie in seinen Wirkungen und Erfolgen nach innen und außen, in den Seelen, in der Kirche, in der Menschheit.

D. Die inneren Umwandlungen der eigenen Gesinnung sind allerdings sehr schwer zu beschreiben und in Beweismaterial von allgemein gültigem Wert umzugestalten: allein nicht wegen ihres besonders mystischen Wesens, sondern weil die inneren Vorgänge überhaupt schwerer zu beobachten und in Begriffe zu fassen sind, weil sie erst durch Sinnbilder gegenständlich gemacht werden müssen.



Die schulmäßigen Beweise sind meist Gegenstand der Überlieferung, schon längst durchgearbeitet und gegenständlich in der Literatur niedergelegt. Die äußere Erfahrung bietet einen besonderen Vorzug. Sie stammt aus mehreren Sinnen, die sich gerade durch ihre Verschiedenartigkeit gegenseitig stützen und in ihrer Anschaulichkeit und Gegenständlichkeit noch mehr steigern.

Die innere Erfahrung bezieht sich hingegen auf einen Strom, der nicht vor unserem Blick wie ein Gegenstand vorüberzieht, sondern als unausgesetzte Abfolge von Erlebnissen und Vorgängen in uns selber vor sich geht und so bewußt wird, indem unser Bewußtsein auf den Inhalt dieser Vorgänge hingewandt ist.

Subjektiv und innerlich sind nicht gleichbedeutend. Subjektiv und Nicht-Objektiv fallen nicht zusammen. In der Absicht, den objektiven Wahrheitscharakter der Offenbarung zu wahren, begegnet man den inneren Kriterien mit Mißtrauen und Vorbehalt. Allein mit Unrecht. Denn auch die äußeren Kriterien können nur wirksam werden, indem sie, innerlich gewürdigt, in die Sprache des innerlichen Verstehens und Wertens übersetzt werden. Man müßte auf das geistige Denken und Urteilen überhaupt verzichten, wenn man der Gefahr des Subjektivismus ganz entgehen wollte.

Nur jene innere Gewißheit ist (rein) subjektiv, welche anderen durch Darlegung ihres Inhaltes und ihrer Begründung nicht mitgeteilt und überhaupt nicht in einen wissenschaftlichen Gedankengang übersetzt werden kann. Was inhaltlich dargelegt werden kann, hat objektiven Erkenntniswert. Die Schwierigkeit der Darlegung ist noch keine Unmöglichkeit.

Je mehr sich der innerlich erlebte Vorgang unter den verschiedenen Gesichtspunkten, die inbetracht kommen, erfaßt, desto geeigneter wird er zur Mitteilung. Alles, was uns etwas sagt, gehört zum Erkenntnisgebiet und will Wahrheitsmitteilung sein. Die Wahrheitsmitteilung erschöpft das nicht, was die Religion und Offenbarung für den Menschen sein will: allein sie kann weder Kraft noch Lebenserneuerung, Wiedergeburt und Rechtfertigung sein, wenn sie nicht zugleich und in erster Linie Wahrheitsmitteilung, Lehrweisheit, Vernunftbereicherung ist. Der Geist kann in des Geistes würdiger Weise nur so die Gabe der Rechtfertigung erleben, daß er mindestens zugleich die Wahrheit dessen erfaßt und erfährt, was ihn frei und neu machen kann und will.

E. Man sagt wohl: Die Wahrheit ist es nicht, was wir brauchen; die Wahrheit macht uns nicht anders. Was wir brauchen, ist Kraft, neues Leben, Rettung, Erlösung, Umwandlung.

Gewiß: die Wahrheit ist es nicht allein, was wir brauchen. Wenn die Wahrheit nur in der Erkenntnis bleibt, dann macht sie uns freilich nicht anders. Aber auch die Wahrnehmung des Steines bewahrt uns nicht vor dem Anstoß, wenn sie nur in der Erkenntnis bleibt. Ist es jedoch die Natur der Wahrheit, daß sie nur in der Erkenntnis bleibe und nicht in das Gemüt und den Willen eindringe? Will sie nicht selber den ganzen Menschen durchdringen und so Kraft und Lust, Ziel und Weg einer höheren Lebensbetätigung werden? Wäre eine Umwandlung und Wiedergeburt des vernünftig-sittlichen Geistes würdig, die nicht durch Gedanken, also durch Lehre und Wahrheitsmitteilung vermittelt wäre? Der Ursprung des Hl. Geistes, der geistigen Kraft und Heiligung ist nicht der Vater allein, sondern das Wort der Weisheit, der Gedanke der Wahrheit, *verbum spirans amorem*.

Die Kraft des Wollens und des Lebens fließt aus der Wahrheit. Der Wille ist die Kraft des Gedankens. Wahrheit und Kraft, Erkenntnis und Willensantrieb sind nicht zwei nebeneinander dahinfließende Ströme inneren Erlebens, keine selbständigen Vorgänge, sondern nur das unter verschiedenen Gesichtspunkten (des Inhaltes und der Betätigung) aufgefaßte einheitliche und in voller Wechsel-durchdringung verlaufende Seelenleben.

Religionsgeschichtlich ist von Bedeutung — als Analogie des Protestantismus —, daß Buddha das Kriterium der vollkommenen Religion in der alleinigen Rücksicht auf die Erlösung fand, mit ausdrücklicher Ablehnung des Wahrheitsinteresses: denn wenn es dem Menschen um metaphysische Wahrheitserkenntnis zu tun ist, beeinträchtigt er dadurch die Erlösungsaufgabe, da sein Interesse nicht mehr allein auf diese gerichtet ist. Das Wahrheitsinteresse führt dazu, daß man in den Gegensatz der philosophischen Richtungen hineingezogen wird. Der Gedanke stellt alles in Frage: darum darf die Religion nicht auf ihm gründen. — So Buddha.

F. Die Erörterung über das Kriterium kann nur erfolgreich durchgeführt werden, wenn man den großen Unterschied berücksichtigt, der hinsichtlich des religiösen Geisteslebens bei den Menschen obwaltet. Die führenden und kämpfenden Geister sind diejenigen, welche den Kampf um die erlösende Wahrheit und Vollkommenheit denkend und wirkend in sich selber gelebt haben,

Am anderen Ende finden sich jene vielen, denen infolge innerer Oberflächlichkeit oder äußerer Schicksalsnot ihre Lebensanschauung, sei sie religiös oder irreligiös, kurz ihr Glaube, die Religion, ihr Lebensgesetz, ihr Weg, Wahrheit und Leben nur durch äußerliche Zucht und Überlieferung eingepflanzt wurde.

Dies sind die Vertreter jener *fides implicita*, an der die protestantische Polemik so viel Anstoß nimmt. Aber gibt es nicht noch viel mehr Protestanten, die, eben in ihre Konfession hineingeboren und hineinerzogen, es bei diesem allgemeinen Willen zum überlieferten Glauben bewenden lassen? Vgl. die Klage Harnacks über die religiöse Gleichgültigkeit der Massen. Diese Klage steht allerdings in auffallendem Widerspruch zu dem Vertrauen, daß das Evangelium am sichersten gesucht und erfüllt werde, wenn man es ohne alle kirchliche Autorität rein als religiöses Ideal durch sich selber wirken lasse. (Wesen des Christentums p. 172. 185.)

Die Rücksicht auf die wirkliche Beschaffenheit und Lage der Menschen ist bei der Frage nach der richtigen Religionsgestaltung von wesentlicher Wichtigkeit.

G. Das Kriterium des Protestantismus erfüllt den Zweck des Kriteriums nicht, weil und insoweit es bloß subjektiv sein will. Folgestreng durchgeführt würde das Kriterium des Protestantismus den Verzicht auf alle Wahrheit und Wirklichkeit der von der Offenbarung dargebotenen Güter bedeuten, auch der Sündenvergebung und Rechtfertigung. Denn in dem Maße, als etwas für wirklich gelten will, hat es Erkenntnis- und Wahrheitscharakter, wenn es auch zunächst innerliches Erlebnis ist. Die Offenbarung vermöchte (wenn das protestantische Kriterium recht hat) dem Menschen nichts in Wirklichkeit zu gewähren, sondern nur in seiner gläubigen Einbildung.

Die Ablehnung des Erkenntnischarakters und der metaphysischen Wahrheitsmitteilung ist im Grunde das Verbot, über die subjektive Einbildung und den unmittelbaren Eindruck des inneren Erlebnisses hinauszugehen und ernstlich die Frage zu stellen, ob dieses innere Erlebnis und dieser innere Eindruck eine reale Bedeutung habe oder nicht? An dem Recht dieser Frage und der Kraft zu ihrer Beantwortung hängt die Geistigkeit unserer Seele. Auf diese Fragestellung und ihre Beantwortung überhaupt oder hinsichtlich der Offenbarung zu verzichten, wäre Verzicht auf die Geistigkeit selber bzw. auf den geistigen Charakter der Offenbarung und des Heilsgutes sowie ihrer Entgegennahme. Harnack fordert allerdings dieses Opfer des Verstandes hinsichtlich des Problems von dem Selbstbewußtsein Jesu als Gottessohn und Messias. (I. c. 81. 87.)

Das subjektive Kriterium des Protestantismus ist nicht imstande, den Zweck des Kriteriums zu erfüllen und den göttlichen

Ursprung der christlichen Heilsreligion vor anderen Religionen zu erweisen. Denn die Heilserfahrung des inneren Friedens, der tröstlichen Rechtfertigung, der geistigen Wiedergeburt und Erneuerung wird in allen Erlösungsreligionen behauptet.

Wie wollte ein Protestant dem brahmanischen und buddhistischen Heiligen das innere Erlebnis seiner Wiedergeburt und Beseligung bestreiten? Hat er sein Erlösungsprinzip — sei es Brahma oder Buddha, die Yoga oder das Nirwana, oder einstens die Gottheit seiner Mysterien (Demeter und Dionysos, Mitras, Apollo, Isis oder Sabazios) nicht unmittelbar in sich selber erlebt, ebenso unmittelbar, wie ein Protestant in seiner Rechtfertigung Christum als Gott-Heiland oder den in Christus ihm gnädigen Gott erlebt? Erlebt der vom Sündenbewußtsein Zerknirschte und Ergriffene im Islam oder Judentum nicht die Erlösermacht in seiner Weise?

Welche Beweismittel der Widerlegung hätte ein Protestant kraft seines Kriteriums zur Verfügung, um etwa solche zu widerlegen, welche glauben, in der Zuflucht zu Maria oder der Kirche ihren Seelenfrieden und ihre Rechtfertigung gefunden zu haben, oder in der Aszese und im Klosterleben?

Wenn es weder erlaubt noch möglich ist, den Inhalt und Endzweck des inneren religiösen Erlebnisses sowie die metaphysische Berechtigung der dazu führenden religiösen Ideale auf ihre Wahrheit und Vollkommenheit zu prüfen und zu erweisen, dann ist das Christentum den übrigen Erlösungsreligionen gegenüber nicht als die göttliche Offenbarung nachweisbar. Nur solchen gegenüber, die von ihrer Religion innerlich unberührt, erst vom Reiz des Neuen und Fremden ergriffen und aufgewühlt werden mußten, um überhaupt etwas innerlich in sittlich-religiöser Hinsicht zu erleben.

Sodann läßt sich nicht verkennen, daß kein Protestant in Christus seinen Heiland innerlich zu erleben glauben würde, wenn ihm Christus nicht durch die Überlieferung als Heiland nahegebracht worden wäre.

Die protestantische Theologie der Gegenwart vertritt mit schärfster Betonung den Gedanken, daß das Erlebnis im Sinne des subjektiv persönlichen Erlebnisses und im Gegensatz zum sog. Intellektualismus objektiv gültiger Beweisführung das eigentliche Kriterium der Göttlichkeit sei. Indem man den gnädigen Gott in Christus innerlich erlebe, werde man von der Göttlichkeit des Christentums überzeugt.

Der Intellektualismus sei eine Mitgift des griechischen Geistes, der im zweiten Jahrhundert in das Christentum eingedrungen sei und den ersten wesentlichen Grundzug des Katholizismus darstelle. (Harnack, Wesen des Christentums. 1900. p. 92. 103. 104. 125. 141—147. 149.)

Es ist hier nicht der Ort, dies eingehend zu widerlegen, insofern es sich um den christlichen Ursprung des katholischen Geheimnisglaubens an metaphysische Wahrheiten handelt. Nur kurz sei hervorgehoben, daß die Gottes- und Schöpfungslehre im eminenten Sinne eine intellektuale Welt-erklärung ist und sich nebst der Unsterblichkeits- und Auferstehungslehre in den drei großen Grundwahrheiten des Evangeliums Jesu vorfindet (wie sie auch Harnack in Übereinstimmung mit meiner Darstellung, Dogmatik 3, 132—136



ausführt). Der sittliche Monotheismus ist die Metaphysik des Evangeliums und des Alten Testaments. (Vgl. Gott und Geist I, 39—70. Das Christentum Christi, München, Abt, 1902.)

Die Lehre von der Weisheit und dem Geiste Gottes ist alttestamentliche Lehre, mindestens Prov. 8; Sir. 1, 24; Sap. 5—10. Die Weisheitsbücher lehren auf monotheistischer Grundlage die Einheit des Schöpfungs- und Heiligungsprinzips: die Religion ist Weisheit, intellektuelle und sittliche Vollendung. Die paulinische Christologie führt die Idee des Gottes-Bildes aus den Weisheitsbüchern weiter mit Anwendung auf Christus. Harnack selbst hebt hervor, daß Jesus von seiner Gottessohnschaft und seiner Messiaswürde überzeugt war. Wenn H. will, daß man bei dieser Tatsache stehen bleibe, ohne weitere Fragen zu stellen, so müßte man die ganze christliche Entwicklung seit Apostelzeiten wieder rückläufig machen. Allein die antichristliche Kritik würde sich durch das Postulat Harnacks, nicht weiter zu fragen, nicht abhalten lassen, ihre Folgerungen zu ziehen. (l. c. 81. 87.)

Harnack selbst gesteht, daß die Lehre der Apostel, Jesus sei der Herr wegen seines Opfertodes und wegen seiner Auferstehung, den Keim der ganzen Christologie darstelle. (p. 97.) Alles Hohe sei von Christus schon in den zwei ersten Menschenaltern ausgesagt worden: der Anfang der Schöpfung und die innere Kraft eines neuen Lebens sei Jesus. (p. 97. 116. 122. 127. 128.)

Die Vereinbarung dessen, was Harnack p. 102 und 103 über die Unsterblichkeit der Seele als »Wahrheit und Wirklichkeit«, d. h. als sichere Erkenntnis sagt, dürfte schwer sein. Der Unsterblichkeitsglaube soll nicht auf unsichere Geschichtsberichte (von der Auferstehung Jesu p. 102) gegründet werden, aber anderseits auch nicht auf Vernunftgründe (p. 103).

Die Behauptung, der Menschheit sei die Gewißheit des ewigen Lebens nicht durch philosophische Spekulationen, sondern durch die Anschauung des Lebens und Sterbens Jesu und durch die Empfindung seiner Einheit mit Gott aufgegangen, beachtet die Hoffnung der ägyptischen, brahmanischen, persischen Religion nicht. Die Pharisäer lehrten die Auferstehung; Sap. 1—5 gibt eine herrliche Schilderung des ewigen Lebens.

Harnack selber bezeugt: »Das Evangelium bringt den lebendigen Gott. Das Bekenntnis zu ihm (im Glauben und in der Erfüllung seines Willens) ist auch hier das einzige Bekenntnis. . . . Was sich an Erkenntnissen auf Grund dieses Glaubens ergibt — und es sind gewaltige — das bleibt doch immer verschieden nach Maßgabe der inneren Entwicklung und des subjektiven Verständnisses.« (p. 93.)

Aber diese Verschiedenheit hindert doch nicht die vernünftige Auseinandersetzung und Prüfung? Die Verschiedenheit würde sonst auch das religiöse Erlebnis selber unmöglich machen; denn es wird in den verschiedenen Religionen in der verschiedensten Weise erlebt und ausgelegt. Kann der Christ einem Brahmanen oder Buddhisten nicht darlegen, daß die monotheistische Deutung die allein richtige ist?

Harnack schließt seine Schrift mit den schönen Worten: »Wenn wir mit festem Willen die Kräfte und Werte bejahen, die auf den Höhepunkten unseres

inneren Lebens als unser höchstes Gut, ja als unser eigentliches Selbst aufstrahlen, wenn wir den Ernst und den Mut haben, sie als das Wirkliche gelten zu lassen und nach ihnen das Leben einzurichten, und wenn wir dann auf den Gang der Geschichte der Menschheit blicken, ihre aufwärts sich bewegende Entwicklung verfolgen und strebend und dienend die Gemeinschaft der Geister in ihr aufsuchen, so werden wir . . . Gottes gewiß werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat und der auch unser Vater ist.« (p. 188. 189.)

Damit ist nichts anderes gesagt, als daß die ernste und tatkräftige Stellungnahme unseres Geistes, die nur durch vernünftiges Denken ihren Inhalt bestimmen kann, folgerichtig zum Monotheismus des überweltlichen Gottes führe, nicht aber zum Monismus oder Dualismus oder Agnostizismus; daß sie folglich auch ihr Wahrheitsrecht und ihre Behauptung des Monotheismus als Wahrheit und Wirklichkeit dem religiösen und wissenschaftlichen Monismus gegenüber beweisen könne.

Ein solches Erlebnis ist im besten Sinne intellektuell, eine in ihrer ganzen Tiefe und Tragweite erlebte Erkenntnis. Daß sie nicht nur gelernt, sondern erlebt wird, steigert ihren Erkenntnischarakter; daß sie nicht bloß im Urteil als Wirklichkeit bejaht, sondern im Leben betätigt wird, beeinträchtigt den Erkenntnischarakter dieses Erlebnisses, dieses Durchkämpfens zur Wahrheit nicht im geringsten. Denn was wahrhaft Erkenntnis ist, drängt zum folgestrengen Vollzug im Willen.

Der Katholizismus verneint nicht den Wert des religiösen Erlebens; er behauptet vielmehr, dieses Erleben sei ein denkendes Erleben, es habe einen allgemein-gültigen Inhalt und könne darum, anderen dargelegt, für die Gesamtheit intellektuell nutzbar gemacht werden.

## 6. Innerer Zusammenhang der Kriterien.

Alle einzelnen Kriterien bilden ein Gesamtkriterium, in dem sich der göttliche Wert und Ursprung der Offenbarung ausspricht. In diesem Zusammenhang kommt den inneren Kriterien der höhere Wert und die grundlegende Bedeutung zu.

A. Inhalt und Tatsächlichkeit lassen sich wohl gesondert betrachten, aber nicht voneinander trennen, auch nicht bei der sachgemäßen Würdigung. Das Ideale und Reale suchen und fordern einander: darum sind weder die inneren noch die äußeren Kriterien für den Beweis der Offenbarung zu entbehren. Was inhaltlich gewertet übermenschliche Weisheit und Heiligkeit ist, muß sich in der rauen Wirklichkeit als übermenschliche Kraft und zielbewußte Sicherheit, d. h. als Wunder und Weissagung bewähren. Man darf nicht um der griechischen Sinnesart willen auf die äußeren Zeichen des Wunders und der Weissagung verzichten; man darf anderseits nicht um der jüdischen Denkweise

willen die inneren Kriterien geringer schätzen, als es ihr unmittelbarer Zusammenhang mit der zu beglaubigenden Offenbarung und mit dem vernünftig-sittlichen Geiste, bei dem die Offenbarung als göttlich zu erweisen ist, fordert.

Sie stehen aber auch in unmittelbarem Zusammenhang mit der Aufgabe der übernatürlichen Geistesvollendung. Die Offenbarung selbst hat die doppelte Seite des Inneren und Äußeren; der menschliche Geist geht weder in der besonderen Art des griechisch noch des jüdisch geschulten Denkens auf. Aber unzweifelhaft bleibt deshalb doch, daß die griechische Forderung die höhere ist, welche Weisheit sucht, als die jüdische, welche Zeichen fordert. (1 Kor. 1, 22.)

Die letztere wurde von Christus öfters zurückgewiesen, die erstere nicht. Paulus lehnt sie bloß ab, insoweit sie nur Verständnis hat für äußere Macht, nicht für die innere sittliche Hoheit des Gekreuzigten. (1 Kor. 1, 2.)

Die Jünger, welche die Rede Jesu von dem Genuß seines Fleisches und Blutes hart und unerträglich fanden, erhielten von Jesus zur Aufklärung den Grundsatz: »Der Geist ist's, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben.« (Joh. 6, 64.) Dieser Grundsatz ist der eigentlichste Gesichtspunkt und Maßstab der inneren Kriterien: jedenfalls kann er nie als eine Zurückweisung der nach inneren, vernünftig-sittlichen Gesichtspunkten vor sich gehenden Urteilsbetätigung verstanden werden. Die Denkaufgabe, welche den Jüngern damit zugemutet wurde, war unzweifelhaft sehr schwierig, auch wenn ihnen aus Prov. 9 und Sirach 24 der Gedanke geläufig war, daß die Seele von der Weisheit lebe.

Es würde wenig nützen, wenn man den modernen Geist auf die äußeren Kriterien verweisen wollte, nachdem er ausdrücklich erklärt, die Wunder im Evangelium seien für ihn nicht nur kein Beweggrund zum Glauben, sondern geradezu ein Hindernis, wenn nicht ein Gegenbeweis gegen den Glauben. Die Absicht kann nur dahin gehen, wenn die Apologie nicht überhaupt auf die Freidenker verzichten will, die niedrige Anschauung von den äußeren Kriterien zu überwinden und zu zeigen, daß, wer wirklich Weisheit und Vollkommenheit will, das Wunder nicht preisgeben darf.

Wegen der apogetischen Bedeutung der Kriterien muß die Erörterung darüber im Lichte der religionsgeschichtlichen Erfahrung vor sich gehen und sind ihre Sätze stets mittelst der Frage zu prüfen: Wie haben sich vorkommendenfalls einerseits die führenden Geister, die religiösen Autoritäten und die Theologen bei der Prüfung der Personen, Lehren und Beweise verhalten, wenn Gottesgesandte auftraten, wie andererseits das Volk und die nicht theologisch gebildeten Leute? Was berichten insbesondere die Evangelien über die Ansprüche, welche hinsichtlich der Kriterien erhoben wurden, sowie über deren psychologischen Erfolg? Was war und wirkte ausschlaggebend

bei denen, welche Jesus glaubten, wie bei denen, welche bei dem seitherigen Glauben und Gesetz verharrten und darum Jesus ablehnten?

Als Paulus in Athen das Evangelium verkündigte, fand er Verständnis und Entgegenkommen, solange er die Weisheit des sittlichen Monotheismus entwickelte: sobald er sich auf das Wunder (der Auferstehung Jesu) und die Weissagung (vom kommenden Gerichte) berief, hörte die Empfänglichkeit auf. (Act. 17.) Und doch handelte es sich bei der Auferstehung um ein Wunder, für das er selbst als Zeuge eintrat (1 Kor. 15), und das noch demselben Menschenalter angehörte, also eine Sache eigentlicher Nachforschung war. Ebenso Act. 4, 13—22; 6, 11—42. Joh. 5. 11, 45—53; 12, 10—19.

Man darf deshalb nicht darauf verzichten, den Wunder- und Weissagungscharakter der Offenbarung hervorzuheben; allein man darf ebensowenig die inneren Kriterien deswegen geringer schätzen als die äußeren, weil sie bei vielen erst wirksam werden, wenn deren innere Empfänglichkeit dafür geweckt worden ist. Auch für die äußeren Kriterien gilt es, das Verständnis vorzubereiten — und zwar gerade bei den geistig Gebildeten.

B. Man legt den inneren Kriterien nicht dieselbe Beweiskraft bei wie den äußeren, weil man dem Idealen, nämlich den Forderungen rein logischer, teleologischer, ethischer Notwendigkeit nicht dieselbe Bedeutung zutraut wie den erfahrungsmäßigen Tatsachen.

Die inneren Kriterien gehen darin auf, daß die Vernunft, welche Erklärung sucht, und der Wille, der Vollendung erstrebt, diese Gesichtspunkte zur Anwendung bringen. Das scheint viel zu sublim und zu geistig zu sein, als daß man damit eine so weittragende Frage der tatsächlichen Wahrheit entscheiden könnte.

Der Eindruck ist allerdings zunächst so: unter diesem Eindruck traut das exakte Denken dem Ungreifbaren, Unwägbaren, Unsichtbaren, Unmeßbaren, dem Seelischen und Idealen nicht die Kraft der selbständigen Wesenheit und Wirksamkeit zu, sondern bevorzugt die Materie als das kraftvolle und erfahrungsmäßige Grundwesen. Unter diesem Eindruck hält es der nüchterne Geist für Weltklugheit, das sichere Diesseits und seine Genüsse und Güter nicht um eines von keiner exakten Beobachtung erreichbaren Jenseits oder um sublimen Sittlichkeitsideale willen preiszugeben. Wäre dieser Eindruck und der darin liegende Vorzug des Tatsächlichen maßgebend, hätte demnach der Positivismus recht und wäre das Mißtrauen gegen das spekulative Denken begründet, so käme es überhaupt nicht zu der Frage nach den Kriterien einer göttlichen Offenbarung. Die geistige Macht des Idealen führt indes doch dazu, daß auch die Positivisten die



höchste Vollkommenheit und Sittlichkeit darin finden, daß man aus idealen Gründen tätig sei und das Reale zum Opfer bringe. Dann hat das Ideale auch den Primat der Wahrheit vor der Macht des Eindruckes.

C. Die Überlegenheit der inneren Kriterien und ihre grundlegende Bedeutung für die äußeren Kriterien erhellt daraus, daß ihre Beweiskraft und Berechtigung selber nicht bestritten werden kann. Denn sie bedeuten nichts anderes, als was den Vorzug unseres Geistes selber ausmacht. Wohl aber wird bei Wunder und Weissagung deren Möglichkeit, Erkennbarkeit, Vernünftigkeit, Gotteswürdigkeit und Beweiskraft grundsätzlich und von vornherein bestritten. Wunder und Weissagung bedürfen einer eigenen Apologie, sie müssen auf die inneren Kriterien der Weisheit und Heiligkeit zurückgeführt werden: dann sind sie beweiskräftig.

D. Gegen die inneren Kriterien wird ihre Unbestimmtheit geltend gemacht; es fehle eine feste Grenzlinie zwischen menschlicher und übermenschlicher Weisheit und Heiligkeit.

»Was jenseits unserer Macht liegt, wie das Wunder, kann überzeugend auf unsere Vernunft wirken; was jenseits unseres Erkennens liegt, nicht.« (Mausbach, Katholik 1901, Heft 9, p. 220.)

Man könne nur negativ bestimmen: was mit der Vernunft und Sittlichkeit in Widerspruch stehe, sei unmöglich göttliche Offenbarung. In diesem negativen Sinne hätten die inneren Kriterien volle Beweiskraft; aber den äußeren Kriterien falle die weitere Aufgabe zu, die göttliche Offenbarung positiv kenntlich zu machen.

Zunächst gilt dem gegenüber: Auch die äußeren Kriterien sind nicht in dem Sinne bestimmt, wie es der Einwand voraussetzt. (Natürlich könnte es solche geben; allein es handelt sich nicht um das Mögliche, sondern um das Wirkliche.)

Bei dem Wunder ist von altersher eingewendet worden: Die Tragweite der natürlichen Ursachen und Kraftwirkung sei ganz unbestimmt. Niemand könne eine Grenze angeben, über welche die in der Natur, im Weltganzen und in dem Weltzusammenhang verborgenen Kräfte nicht hinausreichten. Die Grenze dessen, wo die Naturkraft aufhöre und das Übernatürliche beginne, sei nicht zu bestimmen. Jede Entdeckung verschiebe die Grenze, die seither für unser Wissen galt. Die Menge unerklärter Naturerscheinungen und Geisteszustände, die jedenfalls natürlich zu erklären seien, mache jeden Versuch, von vornherein eine feste Grenze anzusetzen, zur Willkür und Gewalttat.

Dazu komme die allgemeine Verbreitung des Wunderglaubens und die Unbestimmtheit der Wunderberichte.

Die Entscheidung darüber, was diesseits oder jenseits des menschlichen Könnens liegt, scheint sehr leicht zu sein, ist aber kaum endgültig zu vollziehen. Man denke an die technischen Leistungen unserer Zeit wie an die der Kulturgeschichte überhaupt: werden die meisten Menschen, auch die humanistisch Gebildeten, die Behauptung wagen: die Einrichtung telephonischer und telegraphischer Anlagen oder gar die Erfindung des Telephons und der elektrischen Kraftverwertung sei im Bereich ihres Könnens? Wir wissen natürlich auf Grund von Voraussetzungen der wissenschaftlichen Weltanschauung, daß bei der Erfindung und Verwertung der genannten Naturkräfte wie bei dem Bau der kühnsten Brücken und Werke alles natürlich zugeht und daß abstrakt gesprochen nichts über das Können des Menschen hinausging: allein daraus folgt noch nicht, daß diese Erfindungen und Verwertungen wirklich im Bereich meines Könnens liegen.

Das gleiche gilt von den Leistungen der Ascese, der Magie, der Mystik, der Suggestion, des Magnetismus, der Naturheilkunde, der in irgend einer Richtung heroisch ausgebildeten Leistungsfähigkeit. Es gilt auch von den Werken des Geistes und von den Großtaten der Weltgeschichte auf allen Gebieten, durch welche die Völker und Zeiten in andere Bahnen gelenkt oder auf höhere Stufen gehoben worden sind.

Folgt nun hieraus die Unmöglichkeit, zu entscheiden, was diesseits und was jenseits des menschlichen Könnens gelegen ist? Ich ziehe diese Folgerung nicht: allein nur um dessentwillen, weil ich aus der Weltanschauung des Theismus heraus urteile. Andere, welche aus der monistischen Weltanschauung heraus urteilen und an die Frage herantreten, was überhaupt möglich ist und was für den Menschen, dessen fortschreitende Naturbeherrschung und dessen ascetisch-mystische Verwertung geheimer Seelenkräfte möglich ist, werden das Wunder und die Weissagung als eine allen Religionen gemeinsame Wirkung der religiös gesteigerten Geisteskraft erklären. Sie sagen, es liege zwar jenseits dessen, was der gewöhnliche Durchschnittsmensch, was das oberflächliche rationalistische Denken und Wollen vermöge, wozu die Kraft der bewußten Einzelpersönlichkeit ausreiche, nicht aber jenseits dessen, was der religiös, mystisch, ascetisch, ethisch, intellektuell vertiefte, dem Weltgrund inniger verbundene und vollkommener aufgeschlossene Menschengeist aus der unbewußten Tiefe des Göttlichen heraus zu wirken vermöge.

Wenn eine Geisterwelt angenommen wird, so ist damit eine neue Schwierigkeit geschaffen, die Grenze des Natürlich-Möglichen und Erkennbaren zu bestimmen. Die Geschichte des menschlichen Geistes sei die fortschreitende Zurückdrängung des Wunderglaubens durch die nüchterne Erkenntnis von Natur und Geschichte, von den Vorgängen der Innen- und Außenwelt.

Demgegenüber hilft nur die wissenschaftliche Unterscheidung, wie weit der hinreichende Erklärungsgrund des Geschehens im Weltzusammenhang nachweisbar sei und wie weit nicht. Das ist die Durchführung der inneren Kriterien.

Man wird demgegenüber darauf hinweisen, daß doch eine Totenerweckung, wie die des verwesenden Lazarus, unter allen Gesichtspunkten jenseits des

menschlichen Könnens liege, wie immer es vertieft und gesteigert gedacht werde. — Dieser Hinweis ist berechtigt; allein die religionsvergleichende Kritik antwortet darauf: Der geschichtliche Charakter jenes Berichtes, der nur im Johannes-Evangelium, also erst sehr spät aufträte und den drei älteren Evangelien trotz seinem engen Zusammenhang mit dem Leidensschicksal Jesu und trotz seiner einzigartigen Größe auffallenderweise fehle, sei sehr zweifelhaft. Sodann sei die Verurteilung Jesu durch den Hohen Rat trotz eines solchen Wunders und trotz des lebendigen Zeugen Lazarus psychologisch undenkbar. Endlich weissage Jesus selber, daß die falschen Messiasse (Mt. 7. 22. 24, 24; Mc. 13, 22; II Thess. 2, 9—11) und der Antichrist große Wunder wirken würden; doch solle man um dessentwillen sich in seinem Glauben nicht erschüttern lassen. Offenbar habe sich der Hohepriester Kaiphas auch an diesen Grundsatz gehalten, indem er durch den Anspruch Jesu auf eigentliche Gottessohnschaft den Fall der Gotteslästerung, also eine Gefährdung des Glaubens an den einzigen Gott gegeben sah. Judentum und Islam betrachten ja den kirchlichen Christusglauben als die Vergötterung eines geschichtlichen Menschen, demnach als Abfall vom Grundgebot des Dekalogs (Exod. 20) und vom reinen Monotheismus (Deut. 5, 7. 8; 6, 5; 13).

Es ist also immer die Weltanschauung, welche für die Stellungnahme zu den Wunderberichten maßgebend ist.

Wenn also die Schwierigkeit der Grenzbestimmung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen ein Mangel ist, der die Brauchbarkeit als Erkenntnis- und Beweismittel vermindert, so würde dieser Mangel auch bei den äußeren Kriterien zu beklagen sein.

Nicht bloß bei den Kriterien des Übernatürlichen, auch bei den Kriterien des Wirklichen, bei den Kriterien der Erkenntnis überhaupt findet sich genau derselbe Mangel: — wenn es ein Mangel ist. Es ist nicht möglich, ein greifbares und sozusagen mechanisch verwertbares Kennzeichen (= Kriterium) anzugeben, durch welches die Tatsächlichkeit des Bewußtseinsinhaltes offenbar gemacht wird. Die Schwierigkeit des Erkenntnisproblems ist der große Beweis dafür.

Die Unterscheidung des Wirklichen vom nur Vorgestellten ist gleichwohl mit Sicherheit möglich, auch für das wissenschaftliche Denken, nicht bloß für das vom Instinkt geleitete Leben. Das gleiche gilt für die Unterscheidung des Menschlichen und Göttlichen auf allen Gebieten: der Weisheit und Vollkommenheit, des Könnens und Erfahrens.

Die Unbestimmtheit der Kriterien ist insoweit da, als die wissenschaftliche Erkenntnis hier wie dort eine hohe Aufgabe, eine Lebensaufgabe des Geistes ist und sein muß. Die scheinbare Unbestimmtheit ist nicht größer als die Unbestimmtheit des Gegebenen selber. Nicht das Gegebene ist unbestimmt, sondern die genaue, erschöpfende und richtige Wiedergabe des jeweils Gegebenen in den begrifflichen Formen unseres Denkens.

Alles Erkennen und Verstehen ist nur möglich durch eine Übersetzung des unmittelbar Vorgefundenen in die Formen unseres Denkens überhaupt, des seither erworbenen Wissens und der seitherigen Denkweise insbesondere.

Wie die Gesamtheit dessen, was den Vorstellungsinhalt als wahr erweist, in ihm selber liegt und der entsprechenden Würdigung harrt, so ist auch die Gesamtheit dessen, was die Göttlichkeit einer Wirkung erweist, in ihr selber enthalten. Wie wir nie aus dem Innerlichen und Subjektiven herauskönnen und doch das Außenwirkliche und Objektive als solches erkennen können, so vermögen wir auch das Göttliche als solches zu erkennen, obgleich wir nicht aus dem Menschlichen oder Vernünftig-Sittlichen herauskönnen. Was in unser Bewußtsein kommt, ist infolgedessen menschlich; was uns als Weisheit und Heiligkeit erscheint, vermag dies nur, weil es unserer vernünftig-sittlichen Geistesanlage entspricht; was im Weltlauf geschieht, gehört ihm zunächst ebensogut an, wie alle regelmäßigen und außerordentlichen Wirkungen. Da kein Senkblei die Tiefe der gegebenen Wirklichkeit ergründet hat, da noch niemand an eine Grenze derselben gelangt ist, so bedeutet die Aufgabe, das Überweltliche mittelst der Welt und in der Welt zu finden, dasselbe, nicht mehr und nicht weniger, als die Aufgabe der grundlegenden Wissenschaft, das Außenwirkliche mittelst unserer Innerlichkeit zu erweisen. Es ist dem Denken gelungen, aus dem Bewußtsein erkennend zum Wirklichen hinauszukommen, obgleich wir doch nie aus dem eigenen Innern hinauskönnen, obgleich wir die Grenze der Innerlichkeit nie finden und nie überschreiten können. Ebenso müssen und können wir zur Erkenntnis des Göttlichen, als des unmittelbaren Urhebers der übernatürlichen Lehren und Tatsachen, emporsteigen.

Was die Erkenntnis und Würdigung des Übernatürlichen in den Wahrheiten und Geboten betrifft, so ist folgendes zu beachten: Die dargebotenen höheren Offenbarungslehren sind nach der Offenbarung nicht mehr in dem Sinne jenseits unserer Erkenntnis, daß wir ihre übernatürliche Weisheit und Wahrheitsbedeutung nicht zu erfassen vermöchten. Sie sind und bleiben übernatürlich, weil sie nie wie Vernunft- oder Erfahrungslehren bewiesen und niemals restlos in unsere Denk- und Begriffsformen aufgelöst werden können. Allein sie offenbaren sich selber dem interessierten Denken als eigentliche Lichtquellen, als wertvolle Bereicherungen und Befruchtungen unserer ganzen Erkenntnis, als bedeutungsvolle Erhöhungen unserer ganzen Auffassung von Gott, Welt und Leben, als neue Gesichtspunkte, welche für die Welterklärung von tiefgreifender Bedeutung sind. Die Geheimnisse, welche von Gott stammen, sind und bleiben Geheimnisse, aber sie leuchten mit neuem Licht in unser ganzes Denken und Erkennen hinein. Natürlich nur dann, wenn man sich geistig für sie interessiert und sie nicht bloß als Gegenstand des Glaubensgehorsams und formell-dialektischer Begriffstätigkeit behandelt. Die Dreieinigkeit Gottes bedeutet eine so wesentliche Erhöhung des ganzen Monotheismus und seiner Weltanschauung, daß er dadurch eine viel größere Überzeugungskraft und Gesichtswerte gewinnt. Bedeutet sie für die Gottsohnschaft Christi nicht mehr als irgend ein Wunderbericht?

Die Entwicklungsgeschichte des Alten und Neuen Bundes, d. h. der geschichtliche Tatbestand der Religionsgeschichte Israels und der Völker sowie des Lebens Jesu und der von ihm ausgegangenen religiösen Bewegung wird durch die Geheimnislehre von der Menschwerdung des Logos nicht verdunkelt,



sondern licht und verständlich. Ebenso ist das Erlösungsgeheimnis viel mehr eine Lichtquelle zum Verständnis der Tatsachen, als ein Gegenstand geistiger Selbstüberwindung. Nur in dem Sinne, in welchem das als höheres Ideal Erkannte eine Erhebung über die natürliche Trägheit fordert, sind die Geheimnisselehren Sache der geistigen Selbstverleugnung. Das gilt aber auch von den großen Vernunftwahrheiten, Gott und Unsterblichkeit.

Man könne zugunsten der inneren Kriterien mit verführerischem Schein den Satz aufstellen: Was einen inneren Widerspruch mit Vernunft und Sittlichkeit enthält, ist mühelos zu entscheiden. Darum sei die Unterscheidung des Unvernünftigen, des Vernünftigen und des Übervernünftigen ohne Schwierigkeit zu vollziehen. Wenn das Widervernünftige und das Vernünftige unmittelbar als solches erkennbar sei, so ergebe sich mittelbar daraus, ob eine Lehre übervernünftig und darum auf übernatürliche Offenbarung zurückzuführen sei. Hingegen sei es sehr schwer, ja unmöglich, zu entscheiden, was über das Können des Menschen, der Natur, der Schöpfung und ihrer geheimen Kräfte hinausgehe. Die Vernunft sei sich selber klar und bekannt; darum seien die Grenzen des Vernünftigen sicher zu bestimmen. Dagegen sei der Vernunft zunächst nicht bekannt, wie weit das Maß und die Tragweite unseres Könnens reiche; denn dieses Können sei etwas von der Vernunft selber ganz Verschiedenes.

Die Entscheidung über Unvernünftigkeit und Unsittlichkeit einer Sache scheint etwas mühelos Selbstverständliches zu sein, wenn man sich mit der abstrakten Denkweise begnügt. Ganz anders, wenn man ins wirkliche Leben hinausschaut und in der Gegenwart vergleicht, wie vielfach der Vorwurf offener Unvernunft und Unsittlichkeit gegen die Lehre einer anderen Konfession und Religion, Philosophie und Weltanschauung erhoben wird. Ebenso zeigt es die Geschichte der Religionen. Der Katholizismus ist dabei nicht etwa günstiger gestellt, sondern gerade den meisten Vorwürfen dieser Art ausgesetzt. Man denke an die Lehre und Verehrung des hl. Altarssakramentes, an die Gnadenwirkung und das opus operatum, an die Ablassse, an das Verdienst der guten Werke, die Fürbitte und stellvertretende Aufopferung, an die Marien-, Heiligen-, Bilder-, Reliquienverehrung, an die Weihen und Wallfahrten, an die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit; sodann an die christlichen Dogmen von der Erbsünde, von der stellvertretenden Genugtuung, von der Prädestination, an die Vorwürfe des Koran und Islam wie an diejenigen des neueren Buddhismus und des religionsphilosophischen Monismus.

Was für den einen wegen seiner ganzen Weltanschauung und Religionsauffassung offenbar unsinnig und menschenunwürdig ist, erscheint dem anderen geradezu tief sinnig und erhebend. Er bemitleidet den Andersgläubigen, der die Erhabenheit des betreffenden Glaubens und Kultus nicht zu ahnen vermöge. Auch hier gilt: Was den einen ärgert, erbaut den anderen. Es kommt auf die ganze Weltanschauung an: die einzelnen Lehren und Übungen sind im Zusammenhang ihrer eigenen Welterklärung sinnvoll und berechtigt; losgelöst und am Maßstab einer fremden Weltanschauung gemessen, widersinnig und töricht. Jede Religion muß aus sich selber heraus beurteilt und als Ganzes

gewürdigt werden: sonst ist die Polemik nur ein Ärgernis für die Bekenner der bekämpften Religion, wenigstens für jene, welche ihre eigene Religion innerlich verstehen. Es gibt nämlich viele, die ihrer ganzen Anlage und Stimmung nach nicht zu der Religion hinneigen, in der sie aufgewachsen sind. — Für die Beurteilung dessen, was offenbar unvernünftig und unsittlich sei, kommt auch in sehr hohem Maße die Gewohnheit und öffentliche Meinung inbetracht, in der man erzogen wurde. Was man von Kindheit an gewöhnt ist, erscheint einem nicht so leicht als widervernünftig und unsittlich wie dem, der nicht daran gewöhnt ist. Die Ägypter fanden an ihrem Tierkultus das Anstößige nicht, welches die Perser, Griechen und Römer veranlaßte, über die Ägypter in herbster Weise zu spotten: die Ägypter übten eben ihren Tierkultus im Geiste ihrer eigenen Weltanschauung und waren von Jugend auf daran gewöhnt. — Ähnliches galt und gilt von den Vorwürfen gegen die Bilderverehrung: die Bilderverehrer fühlen sich von der Unterstellung ihrer Gegner nicht getroffen, als ob sie von dem Bilde selber Erhöhung und Hilfe erwarteten. Der Gesichtspunkt und Maßstab der Beurteilung ist eben bei den streitenden Parteien ganz verschieden. Jeder denkt aus seiner Weltanschauung und seinem Entwicklungsgang heraus: darum erscheint ihm vieles als vernünftig und sittlich, ja ideal und notwendig, was von anderen als Torheit und Ärgernis verabscheut wird.

Was für den wissenschaftlichen Nachweis eine schwierige Denkarbeit erfordert, welche nicht jedem genügt, ist für den gesunden Menschenverstand ohne Schwierigkeit zu erzielen: wie in der Erkenntnis der Außenwelt, in der Unterscheidung des Wirklichen vom Eingebildeten, des Lebenden vom Leblosen, des Persönlichen von der Sache, so in der Erkenntnis des Übernatürlichen und Göttlichen. In beiden Fällen wirkt hier das Wirkliche, dort das Göttliche, dort das Lebende durch die Gesamtheit seiner Bestimmungen, die in Wirklichkeit da sind, die aber erst in unserer Erkenntnis künstlich und mühsam gesondert, mit anderen Dingen in Vergleich gebracht, dann wieder so gut als möglich zusammengefaßt werden. Die inneren Beweisgründe der Wahrheit und Göttlichkeit sind da, wenn auch die Form wissenschaftlicher Wiedergabe fehlt; sie werden von dem vernünftig-sittlichen Geiste empfunden, wenn auch dem Laien die Fähigkeit fehlt, sich und anderen in angeführten Gedankengängen ausdrücklich Rechenschaft davon zu geben oder Schwierigkeiten zu lösen und gegnerische Aufstellungen zu widerlegen. Diese unmittelbare Würdigung ist natürlich gehindert, wenn eine andere Weltanschauung den Geist bereits beherrscht, und zwar in dem Maße, als dies geschieht. Sie wird gesteigert oder erschwert je nach den subjektiven

Stimmungen und Bedürfnissen, welche von früher her vorhanden sind, je nach den Anknüpfungspunkten, welche eine neue Lehre in den seitherigen Lehren oder Gewohnheiten findet.

E. Über die Forderung des Nachweises der inneren Vernünftigkeit der in Frage stehenden Offenbarungslehre sagt Gutberlet:

»Verlangt man, um die Offenbarung anzunehmen, den Nachweis der Übereinstimmung aller Sätze derselben mit der Vernunftkenntnis, so ist es unmöglich, je zum Ziele und zur Annahme der Offenbarung zu gelangen. Denn auch abgesehen von den Geheimnissen, deren Widerspruchslosigkeit sich nicht positiv dartun läßt, und abgesehen von den Ungebildeten, die jener Prüfung nicht fähig sind, vermögen nicht einmal die philosophisch Gebildeten alle Einwürfe zu lösen, die von einem jeden philosophischen Systeme aus gegen einen Vernunftsatz der Offenbarung erhoben werden können. Denn wenn auch die wirklich vorliegenden Einwürfe gelöst sind, immer läßt sich vermuten, daß von einem späteren Systeme oder von einem scharfsinnigeren Philosophen neue, vielleicht unlösbare Schwierigkeiten erhoben werden. Ferner stimmen die philosophischen Systeme unter sich nicht überein. Welches soll nun als Kriterium der Vernünftigkeit eines Offenbarungssatzes dienen? So muß also derjenige, welcher nur nach Prüfung der Vernünftigkeit der Offenbarung glauben will, entweder sie absolut verwerfen, da sie mit vielen Systemen nicht übereinstimmt, oder erst feststellen, welches unter allen religiös-moralischen Systemen die Vernünftigkeit darstellt, und da dies ohne Offenbarung moralisch unmöglich ist, so führt auch dieses Verfahren notwendig zur Verwerfung der Offenbarung.« Apol. II, 69.

a) Es ist allgemein zugestanden: eine Lehre, welche einen Widerspruch enthält oder mit sich bringt, kann unmöglich wahr und göttlich sein. Der ganze Aufwand von sonstigen Beweisgründen, alle Wunder reichen nicht aus, um diesen Widerspruch unwirksam zu machen. Durch den Vorwurf des inneren Widerspruchs ist die ganze Lehre, ihr Offenbarungscharakter und ihr Wunderbeweis in Frage gestellt.

Folglich ist es notwendig, die Untersuchung dahin zu führen, ob jener Vorwurf begründet sei oder nicht. Dies kann nur geschehen, indem die betreffende Geheimnislehre in ihrem eigentlichen Sinn, Grund und Wesen dargelegt wird. Beschränkt man sich auf den Versuch, rein negativ die Widerspruchslosigkeit des Geheimnisses darzutun, so gestehen die Apologeten selber, die Widerspruchslosigkeit der Geheimnisse lasse sich überhaupt nicht positiv dartun. Nur der einzelne Einwand lasse sich so weit entkräften, daß gesagt wird: der behauptete Widerspruch sei nicht

erwiesen. — Diesen Unterschied zu verstehen, gelingt nicht allen; ihn als Lösung anzusehen, wohl noch weniger.

Jedenfalls bedeutet die Widerlegung des Vorwurfs der Vernunftwidrigkeit ein Eindringen in das Geheimnis selbst und zwar in alle Geheimnisselehren, gegen welche der Einwand geltend gemacht wird, sie seien vernunftwidrig. Allein das ist nichts anderes als die Geltendmachung der inneren Kriterien.

b) Erst auf Grund dieses Nachweises, daß dem Offenbarungsinhalte keine Vernunftwidrigkeit anhafte, ist auch der Wunderbeweis überhaupt möglich und wirksam. Joh. 5. 11. 12.

Der Vorwurf der Vernunftwidrigkeit und des inneren Widerspruchs wird mit besonderer Schärfe gegen den Wunderglauben erhoben. Soweit dies geschieht, muß demnach der innere Kriterienbeweis aus der Weisheit und Heiligkeit inbezug auf das Wunder überhaupt und die einzelnen Wunderberichte durchgeführt werden. Bei der entscheidenden Wichtigkeit, welche der Einwand der Vernunftwidrigkeit hat, muß die Widerlegung desselben so gründlich als möglich erstrebt werden. Die Erörterung der Geheimnisselehre selbst unter dem Gesichtspunkt ihrer inneren Weisheit und Heiligkeit ist demnach nicht zu vermeiden.

Von dem Kriterium des Wunders gilt unzweifelhaft, daß die religiös-moralischen Systeme inbezug auf die Möglichkeit und den Wert des Wunders als Wahrheitsbeweis nicht übereinstimmen. Die Bedenken, welche von hier aus gegen die Prüfung der Vernünftigkeit der Offenbarungslehren erhoben werden, gelten demnach geradeso bezüglich des Wunders bzw. der Wunderberichte. Nur kommt beim Wunder noch hinzu, daß das einzelne Wunder mit dem Wesen der Religion nicht unmittelbar zusammenhängt wie die Gesichtspunkte der inneren Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Diese sind jedem Menschen unmittelbar innerlich: darum weist Deut. 30, 11—14 auf dieses Kriterium in feierlicher Abschlußrede hin.

Der Mensch hat die Entscheidung hinsichtlich seiner Religion und Lebensordnung nicht für die ganze Menschheit, sondern für sich selber und auf Grund der jeweils erreichbaren Anhaltspunkte zu vollziehen. Er braucht darum nicht abzuwarten, bis der Kanon der Vernünftigkeit und Sittlichkeit durch die Übereinstimmung aller wissenschaftlichen Systeme und Geistesrichtungen hergestellt ist. Müßte man auf eine solche Übereinstimmung warten, so dürfte man vorher überhaupt kein selbständiges Urteil über Vernünftigkeit und Sittlichkeit



wagen. Die Wissenschaft und die Verschiedenheit ihrer Systeme hat einen hohen Wert, weil sie die Vielheit der Gesichtspunkte zur Geltung bringt: allein der persönliche Vernunftgebrauch ist nicht von ihr abhängig wie von einer absoluten Autorität.

Es wäre anderseits sehr bedenklich, wenn der auf den Wunderbeweis gegründete Glaube immerfort durch die Furcht in Frage gestellt würde: »Wenn auch die wirklich vorliegenden Einwürfe (gegen das Wunder überhaupt und die christlichen Wunderberichte) gelöst sind, immer läßt sich vermuten, daß von einem späteren Systeme oder von einem scharfsinnigeren Philosophen neue, vielleicht unlösbare Schwierigkeiten erhoben werden.« — Das Wunder ist, was sein Verhältnis zur Vernunft betrifft, in der Tat ein Geheimnis, ganz besonders für diejenigen, welche nur aus Berichten von ihm erfahren. Gerade wenn der Glaube gegen die stete Gefahr gesichert sein muß, durch den entscheidenden Einwand eines Widerspruchs mit Vernunft und Gewissen, den ein zukünftiger Denker oder Forscher erheben kann, in Frage gestellt zu werden, bedarf es eines positiven Wahrheitsbeweises (auch für die Möglichkeit des Wunders): denn der positive Beweis enthält grundsätzlich die Bürgschaft in sich, daß alle Einwände und angeblichen Widersprüche objektiv ihre Lösung finden, wenn sich dieselben auch noch nicht alle übersehen lassen.

Dieser positive Glaubwürdigkeitsbeweis ist nur durch die positive Erkenntnis und Würdigung der (übernatürlichen) Vernünftigkeit und Güte der Offenbarungsgeschichte und der Offenbarungslehre samt ihren Wundern und Weissagungen zu gewinnen. Eben darin besteht die Anwendung der inneren Kriterien der Weisheit und Heiligkeit. Ihre Anwendung bedeutet allerdings eine unbegrenzte Aufgabe; allein das Christentum selber wird dadurch immer besser, reiner, tiefer und weiter gewürdigt, nicht nur im Denken, sondern ebenso im Wollen. In diesem Sinne hat jeder den Beruf, das Reich Gottes in sich selber als streitende Kirche mit den Waffen des Geistes in dem Kampf der Gedanken und der Willensrichtungen aufzubauen.

Es wird gegen die inneren Kriterien geltend gemacht, sie seien minder beweiskräftig, weil ihr Verständnis nicht ohne weiteres zu erzielen sei. Es bedürfe einer Art wissenschaftlicher Entwicklung, um sie überhaupt darzulegen; noch mehr hänge ihre Anerkennung von gewissen Voraussetzungen ab. Dagegen gelte von den äußeren Kriterien: *Contra factum non valet argumentum*. Den Tatsachen gegenüber höre die Erwägung und mit ihr die Unsicherheit auf.

Allein diese Betrachtungsweise ist ungenügend und steht mit den geschichtlichen Tatsachen selber in Widerspruch. Auch zugunsten der inneren Kriterien gilt: *Contra factum non valet argumentum*. Die äußeren Kriterien waren für die Zeitgenossen Christi in vollem Maße gegeben: aber sie scheiterten teils daran, daß die »Tatsachen« anders gedeutet und erklärt wurden, sowie daran,

daß sie den inneren Kriterien untergeordnet wurden, d. h. jenen Gütern, Grundsätzen, Gesichtspunkten, welche man als absolut gültig und als höchsten Maßstab der Beurteilung verehrte. Joh. 7, 49; 9, 29. Act. 6, 14. Es war die ewige Geltung des mosaischen Gesetzes und der abstrakte Monotheismus. Man braucht deswegen dem Hohen Rate und Kaiphas als dem Inhaber der Kathedra Mosis weder recht zu geben noch eine Entschuldigung zuzubilligen: es genügt, die Tatsache festzustellen, wie sich die Beweiskraft der Auferweckung des Lazarus bei den Vertretern der alttestamentlichen Offenbarung psychologisch bewährt hat und woran sie gescheitert ist. (Joh. 11, 46—56; 12, 37—43. Mat. 26, 65.)

Das deuteronomische Gesetz verkündigt selbst, daß die inneren Kriterien unbedingte Geltung und Beweiskraft haben sollen, die äußeren hingegen nur bedingte. Daher dürfe man auch dem größten Wundertäter nicht glauben, wenn er eine Lehre vortrage, die gegen den Gottesglauben sei. (Deut. 13, 1—3. Jer. 23, 32. I Joh. 4, 1.)

Das Neue Testament erneuert dieselbe Forderung mit Anwendung auf Christus. Die größten Wunderzeichen sollen keine Beweiskraft haben, wenn sie gegen den Glauben an Jesum Christum gehen. (Mc. 13, 21; II Thess. 2, 8—11; Apoc. 13, 11—18.)

Niemand, auch kein äußerer Machtbeweis, vermag etwas gegen die Wahrheit, d. h. gegen die aus inneren Gründen und höchsten Gesichtspunkten einleuchtende Grundwahrheit: Nil possumus contra veritatem, sed pro veritate. II Kor. 13, 8. Die Überzeugung weicht nur inneren Gründen.

»Das Reich Gottes kommt nicht mit (äußerer) Beobachtung, so daß man sagen könnte: Siehe, hier ist's oder dort! Das Reich Gottes ist vielmehr in euch.« (Luc. 17, 20. 21.) Christus tadelt deshalb überhaupt den Glauben, der Wunder als Grundlage fordert. Diese Sinnesart ist zwar vielverbreitet, aber nicht die richtige. Man darf sich nicht bei ihr beruhigen — und noch weniger dieselbe als Maßstab für die Kriterienlehre aufstellen.

Darum weist Christus die Wunderforderung der Pharisäer ab, indem er die Niniviten als Muster hinstellt, welche dem Jonas ohne Wunder auf seine Lehre und deren sittlichen Geist hin glaubten. (Mat. 12, 38—42.)

Den Nazarethanern verweigert Jesus die Wunder, weil sie den inneren Kriterien keine Empfänglichkeit entgegenbrachten. (Mc. 6; Luc. 4. Vgl. Cremer, Das Wesen des Christentums, 1901, p. 168—184.)

Es ist also nicht bloß kein Einwand gegen die inneren Kriterien, daß sie eine Erhebung und Vorbereitung des Geistes fordern, sondern ein Vorzug derselben. Sie erschließen in ganz anderer Weise den Sinn für die Offenbarungslehre und begründen damit den innerlich lebendigen Glauben, nicht bloß jenen, der das geschichtliche Daß im Bekenntnis des Wortes oder vielleicht

nur der Lippen annimmt, ohne sich durch den Inhalt der Offenbarung im Denken und Streben ernstlich beeinflussen zu lassen.

Es handelt sich bei den Kriterien nicht nur um einen äußerlichen Glauben, sondern um einen solchen Glauben, der lebendige Gotteserkenntnis wird, der das Reich Gottes in der Seele mit sich bringt und den Willen Gottes tatkräftig erfüllt, der das dreifache Mysterium des Lichtes, der Kraft und der Fülle des geistigen Lebens, d. h. das Mysterium der Taufe, Firmung und Eucharistie in der Seele begründet. Der Glaube muß Gottes und des Geistes würdig sein. Je äußerlicher die Sinnesart, desto äußerlicher sind auch die Gesichtspunkte, welche für das Urteil maßgebend werden; desto äußerlicher ist aber auch der Erfolg.

## Zweiter Abschnitt.

### Das Wunder als Kriterium.

Das Hereintreten einer unmittelbaren und außerordentlichen Kundgebung Gottes in den Entwicklungsgang der Menschheit ist als solche ein Wunder. Offenbarung und Wunder stehen demnach in innerem Zusammenhang und sind geeignet, je nach dem Standpunkte des Denkens, einander wechselseitig verständlicher zu machen.

Da das menschliche Denken von der äußeren Erfahrung ausgeht und für den äußeren Eindruck des Tatsächlichen in erster Linie empfänglich ist, so ist es aus methodischen Rücksichten empfehlenswert, zuerst an die Erörterung der äußeren Kriterien heranzutreten.

Da Wunder und Weissagungen überhaupt und in ihrem Werte als Erkenntnismittel einer göttlichen Offenbarung am meisten Widerspruch erfahren, so tritt auch aus diesem Grunde ihre Untersuchung in den Vordergrund.

#### § 1. Begriff und Art des Wunders.

1. Das Wunder ist eine außerordentliche Wirkung innerhalb des menschlichen Erfahrungsgebietes, welche sich als Tatsache nicht aus der natürlichen Ursächlichkeit erkennen läßt und ihrer inneren Bedeutung nach die übernatürliche Vervollkommnung des Menschen zum Zwecke hat. Das Wunder ist ein außerordentlicher Vorgang, der nach Grund und Zweck über den natürlichen

Ursachenzusammenhang hinausweist und Gott als unmittelbare Wirk- und Zweckursache fordert.

Vorgänge und Wirkungen, welche nicht erfahrungsmäßig wahrzunehmen oder festzustellen sind, kommen nicht als eigentliche Wunder inbetracht. Die Weltschöpfung ist ein absolutes Wunder, aber jenseits aller Erfahrung und nur durch Vernunftnotwendigkeit erkennbar. Die Geheimnisse des Glaubens, welche metaphysische Wirkungen zum Inhalt haben, sind trotz ihrer Erhabenheit nur im uneigentlichen Sinne Wunder zu nennen, weil sie in ihrem metaphysischen Tatbestand aller Beobachtung entzogen sind. Darum sind auch die Vorgänge im äußeren Erfahrungsgebiet in strengerem Sinne Wunder als Vorgänge des inneren Seelenlebens.

Wunder im weiteren Sinne sind solche Wirkungen, in denen eine dem Menschen wesentlich überlegene Geistermacht als Ursache hervortritt.

Das Wunder ist ein Hereintreten der höheren Ordnung in die niedere, der überweltlichen Kräfte und Güter in den geschöpflichen Entwicklungsgang. Gottes Selbstmitteilung an den geschaffenen Geist zur erfahrungsmäßigen Erkenntnis und Lebensgemeinschaft ist die höchstmögliche Form dieses Hereinwirkens. Alle Wirkungen, welche das Denken und Wollen der Geschöpfe in dieser Richtung aufregen sollen, sind Wunder. Diese Auffassung liegt in der Wunderbestimmung, wie sie Thomas gibt: *Miracula dicenda sunt, quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus* (C. gent. c. 101): darum wirken sie staunenerregend und reizen den Geist zur Aufmerksamkeit auf die Erforschung der verborgenen Wirkursache, zur Würdigung der erhabenen Zweckursache. Vgl. hierzu E. Müller, *Natur und Wunder* 1892, ausgezeichnet durch geistig-tiefe Auffassung.

Die Vervollkommnung des Menschen ist schon in dem Wunderbegriff Augustins und der Scholastik als wesentliche Bestimmung enthalten. *Miraculum est insolitum et arduum, ultra spem et facultatem admirantis apparens*, lautet nach Augustin *de util. cred.* die Begriffsbestimmung Alberts d. Gr. S. th. 2, 8, 31. Albert und Thomas sehen darin gerade das Wesen und den Zweck des Wunders, daß es die Geistestätigkeit herausfordert und die Erhebung zur Erkenntnis (und Liebe) der verborgenen Ursache bewirkt. Die Flachheit begnügt sich mit der Erkenntnis, die vor uns in der Ebene der Erfahrungseindrücke liegt und dem Bewußtsein aufgenötigt wird. Die Erkenntnis durch Schlußfolgerung fordert eine geistige Erhebung: Vorstellung wie Urteil bedeuten eine unvergleichlich höhere Zuversicht des Geistes; ebenso die Stellungnahme zu der unsichtbaren Tatsache in Gemüt und Wille. Es ist eine Aufgabe von intellektueller und sittlicher Geisteskraft, sich aus der Welt der Eindrücke und Nötigungen in die Welt jenes Wahren und Guten emporzuringen, das nur



durch logische und ethische Notwendigkeit, nicht durch den Zwang des Eindrucks dargetan wird.

Damit ist zugleich das Gesetz des Wunders erkannt und die Befürchtung Kants entkräftet, durch das Wunder werde die Vernunft zur Anspannung ihrer Erkenntniskraft nicht ermuntert, vielmehr gelähmt und abgeschreckt. Es winke ihr keine Hoffnung, neue Gesetze zu entdecken. — Ein wahrhaft göttliches Wunder eröffnet neue Ausblicke: denn das Gesetz der Wunderthätigkeit ist die übernatürliche Vervollkommnung des Menschen. (Zu Kant, Religion, 2. Stück, Schluß.)

Das Analogon des Wunders ist die menschliche Ursächlichkeit, welche bestimmend in den Naturlauf eingreift und zwar nach Maßgabe ihres Gedankens und Willens, ihres Planes und Zieles. Die teleologische Ursächlichkeit ist die Allgemeinform der im Wunder hervortretenden Wirksamkeit. Die bewußte und absichtlich wirkende Ursache bedient sich der Naturursachen und überhaupt der vorhandenen und geeigneten Wirkursachen als dienender Werkzeuge, um ihren Gedanken und Willen im äußeren Werke, sei es der Kunst oder Technik, zu vollbringen.

Gott bedarf zwar nicht der Werkzeuge, wie der bedingte Geist, aber er kann auf Grund seiner voraussetzungslosen Schöpfertätigkeit sich der von ihm hervorgebrachten Ursachen als seiner Werkzeuge bedienen.

2. Zur Erklärung des Wunderglaubens und des in den Wunderberichten enthaltenen Tatbestandes werden verschiedene Theorien aufgestellt.

Die Bedeutung derselben ist eine wesentlich verschiedene, jenachdem die Frage des Tatbestandes beantwortet wird oder als beantwortet gilt. Die kritisch-geschichtliche Würdigung der ganzen Offenbarungs-Literatur des Christentums stellt sich als Vorfrage dar, und zwar gegenwärtig im Zusammenhang mit der Würdigung der übrigen Schriftreligionen.

Die Rationalisten der Aufklärungszeit standen der biblischen Literatur wesentlich gebundener gegenüber als ein Religionsforscher der Gegenwart, der in ähnlichem Sinne an die Frage des Wunderglaubens und Wunderbeweises, sowie an die Frage der wahren Offenbarung herantritt. Die künstlichen Anstrengungen eines Paulus, um die Wunder wegzuklügeln, sind nicht bloß für die gläubigen Theologen, sondern auch für die Bibelkritik und die vergleichende Religionswissenschaft ein überwundener Standpunkt. Die apologetische Untersuchung am Anfang des 20. Jahrhunderts muß dies wohl ins Auge fassen; die psychologische Apologetik Frankreichs hat deshalb (wie früher schon die beiden sonstigen Gegner Hermes und Kuhn) die apologetische oder grundlegende Beweiskraft der Wunderberichte preisgegeben.

A. Spinoza war es, der methodisch an die Frage des Wunderbeweises herantrat. Mit ihm beginnt (für die Neuzeit)

die psychologische Erklärungsweise des Wunderglaubens. Als Wunder gelten den Menschen die außergewöhnlichen Vorgänge, deren Ursachen unbekannt sind. Dieselben werden vermöge der inneren Seelenstimmung und der Einbildung, welche die Lücken unserer Ursachenkunde bereitwillig ergänzt, unmittelbar auf die Gottheit zurückgeführt. (Spinoza, tract. theol. c. 6.)

Objektiv betrachtet sei das Wunder ein Widersinn; denn jede Einzelwirkung sei endlich und begrenzt, also ungenügend, um die unendliche Macht als hinreichenden Erklärungsgrund zu fordern. Durch das Aller-Dunkelste sei unmöglich das Dunkle aufzuhellen: die Offenbarung durch Wunder beweisen wollen, heiße sie durch Unwissenheit beweisen wollen. Die Hl. Schrift selbst begünstige seine Auffassung vom Wunder.

Aus Eifer für ihren religiösen Glauben haben die Vertreter derselben unter dem Einfluß ihrer inneren Erregung in den etwa gegebenen Tatbestand oder in die Geschichte der Vergangenheit ihre Überzeugung hineingeschaut und wieder herausgelesen, daß Gott fort und fort mit seiner Allmacht und Fürsorge bei seinem Volke und seinen Sendboten sei und gewesen sei. Die Hl. Schrift enthalte Gottes Wort nicht wegen, sondern trotz der Wunder.

Das Wunder sei des Glaubens liebstes Kind, die eigentümliche Vorstellungswiese der religiösen Weltanschauung. Man übersehe in der Lebhaftigkeit des Glaubens die erfahrungsmäßigen und natürlichen Ursachen, zumal bei kritischen Wendepunkten der Entwicklung, wo die führenden Mächte aus dem Hintergrund wirken, oder betrachte sie nur als Werkzeuge der Gottheit. Die Frömmigkeit sehe oder beachte überhaupt nur dasjenige, was ihr zusage; dann aber schaue sie den Finger Gottes, den starken Arm der helfenden oder strafenden Allmacht, das von ihr postulierte Wunder in den Lauf der Dinge hinein, besonders aus der zeitlichen Ferne. Denn, behauptete schon Spinoza, die alttestamentlichen Geschichtsbücher seien erst von Esra und seiner Schule redigiert. Die Evangelien seien frühestens erst ein Menschenalter später geschrieben worden, und zwar aus höchster religiöser Erregung.

Als Vertreter dieser psychologischen Erklärungsweise sind außer Spinoza auch Locke und Kant, die rationalistischen Exegeten Wegscheider, Paulus und Strauß, dann Schleiermacher, anderseits Feuerbach (Die Allmacht schaffe das Wunder, aber die Allmacht des Glaubens), fast die ganze vergleichende Religionswissenschaft und die gesamte religionsgeschichtliche Bibelkritik der beiden Testamente zu nennen.

Max Müller sagt mit Amiel: Das Wunder hänge viel mehr von dem Subjekte ab als von dem Objekt. Für den Gleichgültigen gebe es kein Wunder. (Phys. Rel. Lpzg. 1892, p. 330 sq. 347.)

J. Stuart Mill erklärt die Wunder ebenso als die psychologischen Ausgestaltungen des enthusiastischen Glaubens, die sich um so kräftiger entwickeln, je mehr dabei äußere und innere Schwierigkeiten zu überwinden waren. Die Wunder werden zumeist erst später in die Erinnerungsbilder und in die Vergangenheit hineingetragen. Je mehr Kampf gegen den Unglauben,

desto mehr wuchert das Wunder zur Bekräftigung des Glaubens — in den religiös-erregten Gemütern. (Frohschammer, Christentum 1868, p. 355—368.)

B. Die Präformationstheorie nimmt eine objektive Grundlage des Wunders an. Alles sei zwar Naturwirkung; aber manche Vorgänge seien durch prägnante Teleologie ausgezeichnet. Diese dürfe man als Vorsehungswunder verehren; allein Allmachtswunder seien abzulehnen. Die neuen Schöpfungen, die Anfänge höherer Entwicklungen seien das Wunder.

(So Schleiermacher, dessen spätere Glaubenslehre hierher gehört.) Bonnet, Sam. Clarke (1705), Euler, Haller, Schleiermacher, Twisten und viele Neuere vertreten diese Theorie. Abbé Houtteville wahrt den inneren Wundern unmittelbar den göttlichen Ursprung; die äußeren Wunder gelten ihm (wie Clarke alle) als die Folgen der uns unbekannten, aber in der Welt durch Gottes Plan niedergelegten verborgenen Kräfte und Gesetze. Auch Leibnitz kann insofern hierher gerechnet werden.

Wenn die Präformation nicht eine rein schöpferische Ursächlichkeit, sondern irgendwie durch Einpflanzung eigener geheimer Keimkräfte vermittelt gedacht wird, ist der Übergang zur mystischen Theorie vollzogen.

C. Die mystische Theorie nimmt das Wunder als übernatürliche Wirkung an. Allein diese übernatürliche Wirkung sei nicht aus einem jeweiligen Machtgebot Gottes abzuleiten, sondern aus den geheimen Kräften, welche in der Tiefe der Natur und des Geistes schlummern und nur unter außerordentlichen Umständen, besonders durch höchst gesteigerte Ascese, zum Leben erweckt werden.

Die Theorie knüpft an Augustins Idee der auf einmal vollzogenen Welterschöpfung an, an sein Wort von den *semina occulta rerum*. Sie hängt aber auch mit naturalistischen Auffassungen der Gottheit zusammen: mit dem dunkeln Naturgrund Gottes und des Geistes.

Von hier aus ist die Theurgie der neuplatonischen Mystik zu verstehen: ferner der Monismus der Renaissance, die Wundertheorie der Theosophen Jakob Böhme, Oetinger, St. Martin, Frz. Baader, Schelling (Philosophie der Offenbarung).

Die höhere Religion bedeutet eine (relativ übernatürliche) Entbindung der in der Natur und im Geiste verborgenen Kräfte. Der Magnetismus im Sinne Mesmers, der Hypnotismus oder Lebensmagnetismus, die Suggestion, endlich der Spiritismus und Okkultismus können in verschiedener Weise als Anhalts- und Ausgangspunkt mystischer Wundertheorien dienen. Andererseits werden sie, wie alles Ähnliche, vermöge ihrer Ähnlichkeit benutzt, um die Erkennbarkeit des Wunders in Frage zu stellen.

Ins Gebiet der Mystik gehören auch jene Wundertheorien, welche wesentlich bestimmt sind durch die Frage, wie weit die natürliche Ursächlichkeit der Geister reiche, sowohl der Engel wie der Dämonen, ob die

Dämonen und die in ihrem Dienst stehenden Menschen auch über jene Grenzen hinaus Wunder wirken könnten? Und wenn, wie Exodus beweise, bis zu welcher Grenze? (Deut. 13; Jer. 23, 32; Mat. 7, 21—23; 12, 27; 24, 24; Mc. 9, 37—39; 13, 22; II Thess. 2, 9—11. 3; Apoc. 13.)

Vgl. Origenes c. Cels. 3, 3; Augustinus de unit. eccl. 1, 19. 50; Civ. D. 22, 10; Tacitus Hist. 4, 81; Apollonius von Tyana.

D. Die religionsgeschichtliche Theorie des Wunders hat folgende Ausgangspunkte. Das Tiefste im Menschen ist der Wille zur Macht, die Obherrschaft über die Natur. Die Ohnmacht, in der sich der Urmensch infolge seiner Unkenntnis zur Naturwelt befand, das Dunkel des Geheimnisses, in das die Wirklichkeit, ihre Ausdehnung und innere Beschaffenheit eingehüllt war, wurde vom Menschen durch die Kraft des Postulates überwunden. Was er nicht konnte, vermochte sein Gott, und er durch seinen Gott. Es galt nur, den Einfluß auf diesen Gott nicht zu verlieren; denn auf geistige Mächte kann auch der Schwache durch Schmeichelei und Unterwürfigkeit einwirken. Dazu kam die Verwechslung von idealem und realem Kausalzusammenhang: die Voraussetzung allen Zaubers, aller Magie und damit des Wunderglaubens. Die geheimnisvolle Bedeutung der Formel, des Sinnbildes, des Zeichens, der Nachahmung hat den Gedanken zum Hintergrund: der ideale Zusammenhang ist ein Ersatz für den realen Zusammenhang und ein Mittel, um ihn zu beeinflussen.

In dem Einheitsgrund des Weltalls, dem eine gewisse Formel entspricht, fand man die Möglichkeit, den Naturlauf zu bestimmen. Daher das Suchen nach einem geheimen Götternamen, einem Lebenselixir, nach verborgenen Kraftelementen, nach mystischen Zahlen, Zeichen und Gestalten. Der Wunderglaube sei nur eine besondere Form des Zauberwesens und der Magie.

Das Wunder weist nach Sabatier drei Entwicklungsformen auf. Der antike Wunderbegriff ist bestimmt durch eine intellektuelle und eine religiöse Grundanschauung. Man denkt den Naturlauf und die Wesensanlage der Dinge so, daß ein Eingriff der Allmacht statthaben und die unbeschränkte Willkür des Weltbeherrschers offenbaren kann. Dazu kommt die religiöse Voraussetzung, daß die Gottheit durch gewisse Mittel veranlaßt werden könne, ihren Verehrern in der Weise zu helfen, daß der ordnungsmäßige Lauf der Ereignisse abgeändert wird.

Sabatier sucht diese Anschauung zu widerlegen, wobei er auch ausführt, das Wunder habe für den Schicksalsgang Jesu faktisch keinen Wert ausgeübt.

Die zweite Entwicklungsstufe ward herbeigeführt durch die Herrschaft des Logos- und Kosmosbegriffs, welche mit der griechischen Philosophie in



das Christentum eingedrungen sei. Augustin habe das Wunder so bestimmt, daß es mit der Vernunft und dem Gesetz als Weltprinzip übereinstimme; Wunder sei, was über das Wissen und Können dessen hinausgehe, der Zeuge desselben sei: *non contra naturam, sed contra quae est nota, naturam.* (Civ. Dei 21, 8; Util. cred. 16; Scotus Erigena Div. nat. 4, 9; 5, 23.)

Augustin habe aus eigener Erfahrung gewußt, daß das Wunder eine Begleiterscheinung jeder Religion sei, und daß der Glaube das Wunder erzeuge, nicht das Wunder den Glauben.

Die Scholastik habe auf den antiken und naiven Wunderbegriff zurückgegriffen, weil es im Mittelalter die Bekehrung der germanischen und slavischen Naturvölker galt, für welche eine Wundergeschichte mehr Beweiskraft hatte als eine Begründung.

Sabatier führt das Wunder zurück auf die wirksame Gegenwart Gottes in der Welt, auf die Betätigung des Gebetsgeistes, auf das Recht der Hoffnung, daß dem Geiste Befreiung und Vollendung zuteil werde. Allein erfahrungsmäßig könne niemals ein Wunder erwiesen werden. Die Erfahrungswissenschaft müsse an die Erklärungsmöglichkeit jeden Vorgangs glauben.

E. Die offenbarungsgläubige oder supranaturalistische Auffassung des Wunders findet in dem wunderbaren Ereignis eine übernatürliche Machtwirkung Gottes, das Hervortreten des Schöpfers in der Form der Einzelursache. Die Unmittelbarkeit dieses Hervortretens zeigt verschiedene Grade, erstens insofern der Inhalt der Wirkung inbetracht kommt (*arduum*), zweitens die Art des Wirkens (*insolitum*).

In definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit ordinem naturae in hoc quod dicitur »*supra facultatem naturae*« cui ex parte rei mirabilis respondet, quod dicitur »*arduum*«. Et ponitur etiam aliquid, quod excedit nostram cognitionem in hoc quod dicitur, »*praeter spem admirantis apparens*« cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur »*insolitum*«. (Thomas, De pot. 6, 2.)

Die zwei Grundbestimmungen beziehen sich auch auf die objektive und subjektive Seite des Wunders als einer Wirkung überhaupt und einer Erkenntnisaufgabe für uns. Die Ursache ist nicht wie in der gewöhnlichen Naturfolge innerhalb des Erfahrungsbereiches zu finden. Darum ist sie verborgen und durch Schlußfolgerung zu finden.

Der supranaturalistische Wunderbegriff entspricht der theistischen Weiterklärung, welche eine überweltliche Welt- und Zweckursache der Schöpfung annimmt, die jenseits aller Erfahrungsmöglichkeit liegt.

Darum besteht auch die Neigung, zu Gunsten wie zu Ungunsten des Wunderglaubens den Satz aufzustellen, der Theismus sei die einzige Weltanschauung, welche den eigentlichen Wunderglauben zulasse.

Der Monismus sei mit dem Wunderglauben unvereinbar: denn Gott geht in der Natur auf: *Naturae potentia nulla nisi Dei potentia.* (Spinoza, tract. theol. pol. 6. Strauß, Leben Jesu, 3. A. 1874. p. 147 sq.)

Dies ist unrichtig. Der Monismus ist in den verschiedenartigsten Abstufungen möglich, vom materialistischen Naturalismus an bis zum Persönlichkeitspantheismus hinauf. Die Macht und Wesenheit des Weltgrundes ist, wie der Monismus des Geistes zumeist annimmt, nur zum geringsten Teil in der Allwelt enthalten, geschweige denn in der Erfahrungs- oder Körperwelt. Dann ist die Möglichkeit des Wunders gegeben; ja die Wesenseinheit Gottes mit der Welt begünstigt das unmittelbare Eingreifen, wie der Geist des Menschen in den Naturlauf seines leiblichen Lebens eingreift. Die Geisterwelt, welche der religiöse Monismus immer annimmt, kann aus der Tiefe des Weltgrundes heraus wundermächtig wirken. Tatsächlich sind die monistischen Natur-, Kultur- und Offenbarungsreligionen immer und überall wundergläubig gewesen. Die Verbindung von Monismus und Mystik ist ebenso eine weltgeschichtliche Tatsache.

Der Theismus schließt jeden Dualismus aus; darum ist keine Notwendigkeit in der theistischen Welterklärung enthalten, das Wunder wesentlich als eine widernatürliche Kraftwirkung zu bezeichnen.

In allem, was als Mitursache, als Ergänzung, Befruchtung, Benutzung und Endzweck eine Bedeutung hat, liegt ein Gegensatz; aber dieser Gegensatz ist nicht widernatürlich, am wenigsten dann, wenn er übernatürlich wirkt. Widernatürlich wäre das Wunder im Sinne des christlichen Supernaturalismus nur dann, wenn Gott eine unabhängig von ihm bestehende oder entstandene Macht durch seine Übermacht unwirksam machen müßte oder wollte. Da es keine solche widergöttliche Macht gibt, sondern alles eine Schöpfung Gottes ist, so dient ihm alles als Werkzeug und Mittel und erfährt durch diese Dienstleistung und Verwertung seine höchste Vervollkommnung. »Gott dienen heißt herrschen.«

### 3. Arten des Wunders.

Die Einteilung der Wunder geht von verschiedenen Gesichtspunkten aus.

A. Wenn die wunderbare Wirkung inbetracht kommt, sind zu unterscheiden:

a) Substantielle Wunder, *miracula sec. substantiam facti* oder *supra naturam*, übernatürliche Machtwirkungen, die als solche von keiner geschöpflichen Ursache, von keinem Naturzusammenhang oder von keiner Weltentwicklung hervorgebracht werden können.

b) Formelle Wunder, *miracula sec. modum actionis* oder *praeter naturam*, außernatürliche Machtwirkungen, deren Ergebnis

zwar durch den Naturlauf herbeigeführt oder durch geschöpfliche Ursachen hervorgebracht wird oder hervorgebracht werden kann, allein nicht in der Weise und durch die Mittel, welche bei dem Wundertäter vorliegen.

Neben den übernatürlichen und außernatürlichen Wundern werden von vielen auch widernatürliche Wunder (*miracula contra naturam*) als dritte Art genannt, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum (Thomas, De pot. 6, 2).

Diejenigen, welche annehmen, daß Gott zuweilen die natürliche Kraft eines Geschöpfes zeitweilig aufhebe oder doch deren Betätigung ausschalte, müssen widernatürliche Wunder als eigene Art behaupten.

Allein die biblische Darstellung gibt keinen Anhalt für eine solche Annahme; immer werden Kräfte des Naturzusammenhangs als Werkzeuge der göttlichen Wundertätigkeit beigezogen, also die entgegenstehenden Kräfte durch andere, überlegene Kräfte, nicht aber durch einfache Aufhebung oder zeitweilige Vernichtung unwirksam gemacht. So beim Durchzug durchs Rote Meer, beim Manna, den Wachteln, den Jünglingen im Feuerofen. Dan. 3, 50. Anästhesierende Mittel, wie Chloroform, heben die Wirkung des Feuers auf, aber nicht durch Vernichtung der Glutwirkung, sondern durch positive Kraftentwicklung in anderer Form.

Das göttliche Wesen ist von Grund aus die Allmacht der Weisheit und Güte: damit ist eine vernichtende Tätigkeit nicht vereinbar. Gott schafft Vergängliches, aber er vernichtet kein Wesen, keine Kraft und kein Wirken. Gerechtigkeit oder Gesetzmäßigkeit sind die Grundlagen seiner Weltherrschaft: der Schöpfer bringt hervor, aber er vernichtet nicht, er befruchtet, aber er unterdrückt nicht. Wenn Gott hemmend, den Naturlauf durchbrechend und aufhebend wirkt, dann tue er dies mittelst höherer Gesetzmäßigkeit und übergeordneter Kräfte und Ordnungen, so daß dem Gesetz der Erhaltung aller Materie und Energie immer genügt wird. Nichts verschwindet; auch das durch Hemmung Aufgehobene besteht und wirkt in gleichwertiger Form. In gewissem Sinne sind nach Augustins Wort (*Civ. Dei* 21, 8) alle Wunder *contra naturam*, im eigentlichen Sinne keines, weil alle, bei denen der Schein einer Hemmung im Vordergrunde steht, bei richtigerer Beurteilung einen Kraftzuwachs, keine Kraftwegnahme darstellen.

Andere rechnen als dritte Art jene Wunder, welche nicht schlechthin eine übernatürliche Wirkung hervorbringen, sondern nur eine solche, welche inbezug auf das Subjekt eine solche sei, wie die Totenerweckung oder Blindenheilung (*supernaturalia non quantum ad id quod fit, sed in quo fit*).

Allein das Subjekt gehört wesentlich zur Bestimmung der Wirkung oder *substantia facti*.

Alexander Hal. läßt widernatürliche Wunder nur zu *contra solitum cursum naturae*, nicht aber gegen die *naturalis potestas* (obed.) *ut Deus faciat ex ea, quidquid vult*, noch weniger gegen das eigentliche Naturgesetz: *lex summa naturae Deus ipse*. — Er unterschied *rationes causales*, nämlich die Allmacht und die geschöpfliche Empfänglichkeit (Jungfraugeburt); *rationes seminales*, wenn außerdem eine entfernte Vorbereitung für eine Wirkung vorhanden ist, wie nach der scholastischen Lehre von der *generatio aequivoca* für die Verwandlung der Stäbe in Schlangen. *Supra naturam sunt, quorum non est simile in natura, ut virginem parere*. *Contra naturam, ut quae fiunt contrario cursu naturae, tamen terminantur ad conforme naturae, ut caecum videre*. *Praeter naturam, quae fiunt ordine simili naturae, sed non iuxta modum naturae: also plötzlich*. (Summa 1, 21. Albert S. th. 2, 8, 31.) *Contra naturam* sei nur scheinbar. Vgl. Schanz, Apologie 2, 16, p. 429.

B. Niedere und höhere Wunder werden unterschieden, insofern als die Wirkursache eine übermenschliche oder die überweltliche Macht angenommen werden muß. Viele Wunderwirkungen gehen nicht über die Macht des endlichen und bedingten Geistes als solche hinaus, sondern nur über die des Menschen oder der uns bekannten Natur. Wirkungen, welche schlechtthin und ausschließlich die voraussetzungslose Allmacht fordern, sind die eigentlich höheren Wunder.

Die Bestimmung, welches die Grenze zwischen beiden Arten sei, ist abhängig von dem Nachweis oder der Vorstellung, welche Macht den höheren Geistern, den Engeln und Dämonen von Natur und durch die Weltordnung zukomme. Die Ausführungen der Theologen hierüber gehen von der scholastischen Engellehre aus. Allein die Scholastiker hatten eine positive, wenn auch nicht stichhaltige Grundlage für ihre Spekulationen über die Wirksamkeit und Macht der Engel, weil sie mit Aristoteles die reinen Geister für notwendig hielten, um die Bewegung der Himmelssphären und Sterne zu erklären. Anders glaubte man die Weltbewegung nicht erklären zu können. Nachdem diese Auffassung der Natur und ihrer Beziehung zum Geiste hinfällig geworden ist, sind auch die darauf gegründeten Theorien in Frage gestellt.

C. Physische und ethische Wunder sind zu unterscheiden, wenn das Gebiet inbetracht kommt, dem der wunderbare Vorgang angehört. Die Wunder an Naturwesen und am Leibe des Menschen sind physische Wunder; die Wunder der Erleuchtung, Bekehrung, Stärkung, Begeisterung sind ethische und intellektuelle Wunder. Dieselben sind eigentliche Wunder, wenn und insofern sie in das äußere Erfahrungsgebiet heraustreten. Doch auch solche, welche nur mittelbar, durch Zeugnis und Wirksamkeit des Er-



lebenden, offenbar werden, sind als Wunder zu erachten, zumal ja auch physische Wunder ohne menschliche Zeugenschaft erfolgten, wie die Auferstehung Christi.

Zu den ethischen Wundern gehören die geschichtlichen Wunder. Es sind dies jene Tatsachen der Weltgeschichte, welche aus der Gesamtheit der erfahrungsmäßigen Ursachen nicht zu erklären sind. So der Monotheismus Israels, die Offenbarung, Jesus Christus, das Urchristentum der Apostelzeit.

4. Charismatische Wunder sind jene, welche von einem menschlichen Wundertäter selber gewirkt werden, kraft göttlichen Auftrags und Beistandes, meist zur Beglaubigung als Gottesgesandter und zur Förderung des Gottesreiches. Am meisten charismatisch ist jene Wundertätigkeit, welche durch die eigene Überlegung und Entschließung des Gottesgesandten hindurchgeht.

Anderseits werden Wunder berichtet, welche unmittelbar von Gott ausgehen, wenigstens ohne menschliche Beteiligung. So die Theophanien und alle jene Kundgebungen, welche an die Gottesgesandten selber ergingen. Die Gotteserscheinungen für Gesicht und Gehör, die Gesetzgebung vom Sinai, die Theophanie bei der Taufe Jesu sowie am Pfingstfeste sind derartige Gottestaten.

Die Mitte zwischen beiden halten jene Wundertaten Gottes, welche von den Offenbarungsmittlern nur verkündet werden, ohne daß sie bei der Vollbringung sinnbildlich mitwirken. So einige der Heimsuchungen Ägyptens, die Wunder des Auszugs.

## § 2. Möglichkeit des Wunders.

Die Möglichkeit des Wunders ergibt sich aus dem Beweis Gottes als des überweltlichen Schöpfers und der selbstgenügenden geistigen Vollkommenheit. Das Wunder ist möglich, erstens weil die Welt Gottes Werk ist und in keiner Weise zu seinem Wesensbestande gehört; zweitens, weil Gottes Ursächlichkeit niemals durch Werkzeuge bedingt ist, sondern unmittelbar durch Denk- und Willensbestimmung wirkt.

Das Endergebnis unserer kosmologischen und psychologischen Gottesbeweise war: die Welt entspricht dem Ideal des selbstbegründeten und selbstgenügenden Seins nicht und kann weder selbst als das Urwesen gelten, noch als ein Wesensbestandteil, noch als eine Daseins- und Entwicklungsform des Urgrundes,

noch als ein notwendiger Gegenstand des ewigen Geisteslebens. Die Transcendenz Gottes bedeutet: der Weltgrund ist überweltlich.

Die Welt ist anderseits nur verständlich, wenn sie ganz und gar mit allen ihren Elementen als das Werk der vollkommenen Weisheit und Güte betrachtet wird. Die Immanenz Gottes in der Welt (unbeschadet der Wesensverschiedenheit) beruht darauf, daß Gott von innen heraus das Was und das Daß der Geschöpfe bewirkt, d. h. durch seine Denk- und Willensbestimmung allein, ohne eines Werkzeugs zu bedürfen. Die Immanenz entspricht der Art und Weise, wie Gott wirksam ist; die Transcendenz ist der Ausdruck des Verhältnisses, in dem die Welt ihrem Inhalt und Tatbestand nach zu Gott steht: als Werk, nicht als Wesensbestandteil noch als Wesensform.

Die Welt ist infolgedessen in keiner Hinsicht durch irgend eine Notwendigkeit so und so geartet, sondern verdankt ihre ganze Beschaffenheit dem schöpferischen Denken. Ihre Realität ist in keiner Weise darauf zurückzuführen, daß die Gottheit dem Chaos oder einem bestehenden Urstoff eine gewisse Ordnung aufnötigt, sondern sie verdankt ihre ganze Kraft und Wirklichkeit dem schöpferischen Willen.

Die zwiespaltige Beschaffenheit der Welt begünstigt immer eine dualistische Anschauung trotz des offiziellen Theismus, Pantheismus, Monismus: man denkt sich zwei Quellgründe bedeutungsvoller Folgen: einen Inbegriff aller Idealität und eine widerstrebende Macht oder Ohnmacht. Vernunft und Chaos seien miteinander bei der Weltschöpfung und Schicksalsgestaltung beteiligt.

Der absolute Theismus bedeutet, daß der Schöpfungsgedanke das Prinzip aller inhaltlichen Beschaffenheit, der Schöpfungswille aller Tatsächlichkeit und Ursächlichkeit sei. Idealität und Realität stammen aus einem Urgrund, dem schöpferischen Denken und Wollen. Es gibt nichts, was unabhängig von Gottes Denken eine ideale Geltung hätte; nichts, was unabhängig von Gottes Willen eine reale Bedeutung ausüben könnte.

Vollkommenheit und Tatkraft sind in ihrem tiefsten Grunde eines. Die Vollkommenheit liegt in derselben Linie wie die Tatkraft und darum wie die Tatsächlichkeit: das ist der metaphysische Grundgedanke des Theismus. Wer den Theismus seiner tiefsten Wurzeln im Denken berauben will, muß mit Nietzsche den Zweifel auch auf den obigen Grundsatz ausdehnen und sagen; Wirklichkeit (im Sinne der Urtatsächlichkeit) und Göttlichkeit fallen nicht zusammen; es sei eine menschliche Gewalttat, das ewige Wesen heilig zu sprechen, (Fröhl. Wiss. 346.)

»Zur Vollkommenheit gehört die Realität: dieser Denkfehler ist sehr oft gemacht worden«, bezw. zur Realität gehört die Vollkommenheit. »Was wir stark bewundern, muß wahr sein.« (Zur Morgenröte 41. 73.)

Nicht viele sind wie N. gewillt, den Widerspruch zwischen Vollkommenheit und Urtatsache rein auszudenken. Aber sie sprechen dem Vollkommenen und dessen Gegensatz in irgend einer Form die ewige Wirklichkeit zu. Dann gilt die Materie oder die dunkle, grund- und ursachlose Notwendigkeit in irgend einem Sinne als die Grundlage der Realität.

Die Wirklichkeit sei eine Mischung aus dem Urgöttlichen und der ihm von der Gottheit aufgenötigten Ordnung, Vernunft und Güte. Das Urgöttliche offenbare sich in allen Formen — bald als blinde Notwendigkeit, bald als blinde Freiheit, bald als unerbittlicher Zwang, bald als unberechenbare Schwäche. In den niederen Ordnungen tritt dieses der göttlichen Schöpfervernunft widerstrebende Ungöttliche als Naturnotwendigkeit stärker hervor, während in den höheren Naturreichen die Macht der Zwecksetzung überwiegt. Dafür offenbare sich in der Geisteswelt jenes Ungöttliche als das Verhängnis der sog. Freiheit, d. h. des Abfalles und der Sünde. Das Verhängnis, welches wie der Schatten dem Ursprung aus Nichts folge, sei die Neigung zur Nichtigkeit, defectus et inclinatio ad nihilum.

Die Ursächlichkeit sei die Form, wie das Mindervollkommene vom Vollkommenen ausgeht (Neuplatonismus) oder bewirkt wird (Arianismus). Die Fruchtbarkeit sei bedingt durch die Herabminderung der Vollkommenheit. Die Ursächlichkeit sei demnach der Weg vom Vollkommenen zum Unvollkommenen.

»Die Verminderung einer Eigenschaft ist den Menschen natürlicher als eine Steigerung: das Vollkommene kann nicht werden, sondern nur vergehen«, ist eine uralte Hypothese. (Nietzsche, Nachträge zum Wanderer n. 218. 219.)

Gesetzmäßigkeit in der Natur sei die Vermenschlichung der Notwendigkeit. (Menschliches 9.) — Dem gegenüber steht der Grundsatz: Alle Notwendigkeit wie alle sachlichen Beziehungen haben nur Sinn und Geltung als Denk- und Willensinhalt eines lebendigen Denkens und Wollens.

## 1. Beweisgrund aus der Welterhabenheit und Transzendenz des Urgrundes.

Das Wunder ist möglich, weil Gott die überweltliche Vollkommenheit ist und weil die Welt nicht zum Wesensbestand Gottes gehört. Gottes Herrschaft über die Welt ist demnach diejenige des freien Urhebers über sein Werk und bedeutet die volle Freiheit der göttlichen Bestimmung hinsichtlich des Daseins und der Wesensbeschaffenheit des Weltalls.

Weltschöpfung aus Nichts bedeutet die voraussetzungslose und durch nichts beschränkte Herrschaft der Vernunft und Heiligkeit über die Welt. (Vgl. oben p. 219—222, § 3, Möglichkeit der Offenbarung.)

Die Gottesbeweise ergeben, daß der einzig hinreichende Erklärungsgrund der Wirklichkeit in dem überweltlichen Gott zu finden sei, der in sich

die geistige Vollkommenheit ist und alle vorhandene Naturbeschaffenheit durch sein voraussetzungsloses Denken bestimmt und alle Tatsächlichkeit durch sein voraussetzungsloses Wollen bewirkt. In dieser voraussetzungslosen Schöpfungstat ist Gott selber durch nichts anderes als durch sein eigenes Denken und Wollen bestimmt. Gott selber ist ursächlich, nicht wie die Natur, infolge einer ihm eigentümlichen Naturbestimmtheit, sondern nur durch die Selbstbestimmung seines Denkens und Wollens.

Denken und Wollen als die ausschließliche Form der Ursächlichkeit bedeutet die reine Selbsttätigkeit; die Selbsttätigkeit, die nur aus sich selber heraus wirksam ist, ist gleichbedeutend mit Unbeschränktheit von außen und mit Selbstbestimmtheit von innen.

Gott ist als überweltlicher Schöpfer anzunehmen, weil die in der Welt vorhandene Bestimmtheit des Wesens und Wirkens passiv ist und deshalb auf eine absolute Selbstbestimmtheit zurückgeführt werden muß. Alles rein Tatsächliche kann in höchster Instanz nur aus einer selbstbestimmten Tätigkeit verständlich gemacht werden. Es ist also ganz unmöglich, die Welt als einen Wesensbestandteil Gottes zu fassen, weil sie eben nicht selbstbestimmte Vollkommenheit ist; darum braucht sie einen Erklärungsgrund, der über ihre Form des Wesens und Daseins schlechthin erhaben und darum absolut überweltlich ist. Folglich ist das göttliche Wirken in keiner Weise durch irgend eine unabhängig von ihm bestehende Notwendigkeit beschränkt oder bedingt. Die ausschließliche Selbstbestimmtheit ist ja sein eigenster Charakter und der Grund, warum die Vernunft genötigt ist, Gott anzunehmen.

Durch die Selbstbestimmtheit ist Gott in sich selber abgeschlossen und als ein Wesen dargetan, welches wesenhaft über die Welt erhaben ist. Ein Gott, der die reine, wesenhafte Selbstbestimmtheit ist, kann wirken, wie er es für gut findet, also Wunder tun.

Das Wunder bedeutet eine solche Wirkung, welche nicht aus Naturursachen, aus geschaffener Ursächlichkeit abzuleiten ist, sondern unmittelbar aus dem bestimmenden Gedanken und Willen. Die Werkzeuge dienen dabei nur als Hinweise und Zeichen der göttlichen Ursächlichkeit. Wunder sind Werke, durch welche das Ziel des göttlichen Heilsplanes, die übernatürliche Vervollkommnung der Berufenen, in bedeutungsvoller Weise gefördert wird.

Der Grund, der zur Annahme eines überweltlichen Schöpfers nötigt und berechtigt, ist es zugleich, der die absolute Freiheit der göttlichen Wirksamkeit und Wundermacht dartut. Gott ist nur durch sich selber, durch seine eigene Vollkommenheit bestimmt — im Wesen und Wirken. Alle Notwendigkeit stammt von Gott.

Für die Erzielung einer befriedigenden Welterklärung ist von höchster Wichtigkeit, was als Endzweck des Daseins und Lebens, der Natur und des Geistes festgesetzt wird. Ist der Bestand und Fortbestand der Dinge das Höchste, oder ist die Entwicklung ihrer Tätigkeit und deren Erfüllung mit dem Unendlichen das Höchste? Kann Gott der Welt einen Endzweck geben und



demgemäß einen Einfluß auf die Schöpfung ausüben, der weiter geht als auf den gesetzmäßigen Bestand und Fortbestand der Naturordnungen?

Der wissenschaftliche Monismus antwortet mit Nein und lehnt darum das Wunder grundsätzlich ab.

Sachlich ist in diesem formellen Prinzip der andere Grundsatz verborgen: Das Höchste, was es gibt und geben kann, ist das Sein, die Substantialität und die Auswirkung der Naturnotwendigkeit. Der Zweck der Welt und ihrer Ordnungen geht in dem auf, was sie ist und im Kreislauf des Werdens und Vergehens naturhaft auswirkt. Was darüber hinausführen wollte, wäre eine Durchbrechung und Aufhebung ihres innersten Wesens.

Naturordnung ist darum das Höchste, unbedingt Gültige, Unverletzliche: der gesetzmäßige Ablauf der Umwandlungen von Kraft und Stoff im Kreislauf gleichwertiger Formen. Das Substanzgesetz, wie es Häckel mit richtiger Empfindung ausdrückt, wäre dann der Sinn der Welt.

Substantialität ist darum der höchste Begriff des Monismus. Die Allwelt ist daher trotz ihrer behaupteten Unbegrenztheit in dem Banne des Substanzgesetzes und seines unabänderlichen Kreislaufes von äquivalenten Formen eingeschränkt.

Diese Auffassung ist nicht aus der Beobachtung und Würdigung des Höheren im Erfahrungsbereich entnommen; denn da zeigt sich fortschreitende Vervollkommenung. Darum führt die monistische Grundtendenz, welche die Substanz oder das Sein mit seinem Ablauf von Werden und Vergehen als den einzigen Zweck allen Wirkens und Strebens betrachtet, dazu, die niederste Naturordnung zum Typus der Allwirklichkeit zu nehmen und der mechanischen Gesetzmäßigkeit eine absolute, unantastbare Geltung zuzusprechen.

Ganz anders der Theismus. Der überweltliche Gott bedeutet nicht bloß den Erklärungsgrund der Welt, sondern auch deren höchstes Vorbild, Gesetz und Zielgut. Nicht das Substanzgesetz ist das Höchste, sondern die Erhebung der Schöpfung in die Lebensgemeinschaft des Schöpfers, die Einwohnung und Sabbatruhe Gottes in seinem Geschöpf.

Die Notwendigkeit des Seins ist nur dann das Höchste, wenn das substantielle Sein selber das Höchste ist. Nicht das

beziehungslose Sein ist das Höchste, sondern die beziehungsvolle Tätigkeit. Die Substanz ist nicht der erschöpfende Zweck — und infolgedessen auch nicht das Grab der Tätigkeit, sondern die Grundlage und der Ausgangspunkt der auf die geistig-sittliche Hingabe an Gott und das Ganze wie auf die innerliche Aneignung Gottes und des Ganzen in Erkenntnis und Liebe hinstrebenden Tätigkeit und steten Vervollkommnung. Die Substanz ist nicht das Gefängnis des Endlich-Zeitlichen, sondern die Anlage, Aufgabe und Ausrüstung für die über das eigene Naturwesen hinausreichende Wirksamkeit, ja für die ins Unendliche und Ewige hinaufreichende Denk- und Willensentwicklung des geistigen Lebens.

Der Monismus bedeutet also die Göttlichkeit der Naturordnung und die Einschränkung des geschöpflichen Lebens in dem Substanzgesetz. Der Theismus bedeutet dagegen die Transzendenz des Weltgrundes und damit auch des Weltzieles: die wesenhafte Erhabenheit des Urwesens über die Welt, darum auch die Beziehung der Welt über sich hinaus zur möglichsten Teilnahme an ihrem Schöpfer und seiner welterhabenen Vollkommenheit.

Damit bedeutet der Theismus die Beziehung jeder Naturordnung über ihre eigene Enge hinaus in das Ganze, die Überordnung des Wirkens über das naturhafte Sein, der Beziehung über das Substanzgesetz, der Liebe über die Selbstsucht. Was das Substanzgesetz in der Natur, ist die Selbstsucht in der Geisteswelt.

Das Wirken ist im Monismus nur das Mittel zur Auswirkung der Substanz; die Tätigkeit bleibt dem Sein untergeordnet und hat nur Bedeutung für das Werden und Vergehen. Im Theismus gilt die Tätigkeit als das Werkzeug der Vervollkommnung des Endlichen durch die innerliche Beziehung zum Unendlichen und Ewigen.

Hieraus ergibt sich für den Gottesglauben des Theismus die Möglichkeit des Wunders, wie für den abstrakten und naturalistischen Monismus die Ablehnung des Wunders. Der Monismus als solcher ist nicht veranlaßt, das Wunder als unmöglich zu erklären; die monistischen Religionen haben alle den Wunderglauben in reichlichstem Maße. Der Grund liegt darin, weil die Religion als die Philosophie der Völker unwillkürlich allen Geistes- und Lebensinteressen Rechnung trägt, während die Wissenschaft

zwar methodisch an die Fragen herantritt, aber dafür mehr der Gefahr der abstrakten Einseitigkeit anheimfällt.

Immerhin zeigt auch der religiöse Monismus den tiefsten Grundcharakter des Systems dadurch, daß das Wunder einen naturhaften Charakter an sich hat, zum Dienste des irdisch-zeitlichen Interessengebietes herabgewürdigt ist und höchstens den Triumph der weltverneinenden Ascese bekundet.

Wie tief das Substanzgesetz dem Monismus eingewurzelt ist, ist bei Nietzsche auffallend zu beobachten, weil sich N. über jede Voraussetzung erheben will. In der Kritik des Erkennens kommt N. zu dem Ergebnis, der Gedanke könne niemals ein Erfassen der Wahrheit sein, weil jedes Vorstellungsbild immer in seinem eigenen Bild und Schein eingeschränkt bleibe. Gedanke ist Gefängnis, weil Bild und Schein; Auge ist Hemmnis, weil begrenzt und bestimmt.

Das Erkennen wäre nur dann naturhafte Beschränktheit, wenn es die eigene Bedingtheit und Begrenztheit nicht beachten und würdigen könnte. Sobald und soweit dies geschieht, ist die Beschränktheit des Gesichtspunktes als Mangel und Irrtumsquelle überwunden und die Aussicht ins Unbegrenzte eröffnet. Es gibt eine Begrenztheit des Erkennens, welche Mißachtung und Verneinung dessen bedeutet, was nicht in ihrem Bereiche liegt; in diese ist unsere Erkenntnis nicht hineingebannt. Die Begrenztheit unseres Erkennens heißt raumzeitliche und besondere Bestimmtheit des Gesichtspunktes mit der Aufgabe, die Beschränktheit des Gesichtskreises immer mehr zu überwinden, jedenfalls aber nie aus dem Bewußtsein zu verlieren.

Im christlichen Theismus steht das Wunder im Dienste jener Weltvollendung, durch welche die Schranken der geschöpflichen Substantialität in der Entwicklung der tätigen Kräfte und Anlagen überwunden werden, und zwar nicht bloß in der übernatürlichen, sondern schon in der natürlichen Ordnung. Durch die Anlage für Wahrheit und Vollkommenheit ragt der Geist über die eigene Endlichkeit hinaus. Damit ist der Anknüpfungspunkt gegeben, daß Gott selbst durch eigens hierfür berechnete Kundgebungen in den Naturlauf eingreife, um dem Geiste zur Erhebung über den Bannkreis des im Werden und Vergehen sich auswirkenden Naturseins zu verhelfen und ihn für die unmittelbare Gottesgemeinschaft sowie für jenen Vollendungszustand vorzubereiten, wo auch die Naturordnung mehr im Dienste des Wahrheits- und Liebesgesetzes steht, als des Substanzgesetzes von gleichwertigem Werden und Vergehen.

Die Transzendenz des Welterschöpfers bedeutet demnach nicht bloß die Welterhabenheit seiner Allmacht, sondern auch seiner

Güte. Die Allmacht der göttlichen Wirkursächlichkeit ist an keine Naturordnung gebunden, weil die Güte der göttlichen Zweckursächlichkeit nicht an die Endlichkeit der geschöpflichen Natur gebunden ist.

Die Substanz ist nicht die Schranke für das Wirken und Tun, sondern der Ausgangspunkt und Kraftquell des Wirkens, der Sammelpunkt für die Einwirkungen und die Grundlage ihrer wechselseitigen Befruchtung. Die Transzendenz Gottes über die Welt begründet die Überordnung der Zielbestimmung, der Tätigkeit und Geistesvollendung über die Substantialität des naturhaften Seins und deren endliche Beschränktheit. Die Zeit ist die Hand zur Erfassung der Ewigkeit; das Einzelwesen ist das Auge zum Erfassen der Gesamtheit und ihres allmächtigen Urhebers.

2. Beweisgrund aus der Immanenz oder allmächtigen Gegenwart des Schöpfers in der Welt.

Das Wunder ist möglich, weil Gott unmittelbar in jedem Wesen gegenwärtig und von innen heraus wirksam ist. Gott tritt niemals von außen an das Geschöpf heran: d. h. er wirkt immer nur durch das, was er selbst ist, durch die Bestimmung seines Denkens und Wollens. Sein Denken und Wollen ist unmittelbar wirksam: das ist das Vorrecht der Gottheit, weil sie das wesenhafte Denken und Wollen ist.

Die Verursachung des Seins und Wesens läßt kein Werkzeug zu, sondern fließt unmittelbar aus dem die Beschaffenheit bestimmenden Denken und dem das Dasein bestimmenden Wollen. Jedes Werkzeug ist einerseits ein Hilfsmittel, andererseits eine Beschränkung der Ursache; wo also ein Werkzeug weder zulässig noch erforderlich ist, da ist die Wirksamkeit unbeschränkt (von außen her), nur durch ihre eigene Weisheit und Güte bestimmt, d. h. durch ihre selbstgesetzten Zwecke und die innere Folgerichtigkeit ihres Planes.

Das Wunder ist demnach möglich, weil die schöpferische Ursache unmittelbar jedem Geschöpf innerlich gegenwärtig ist und durch nichts gehindert ist, den darin ausgesprochenen Gedanken zweckgemäß weiter fortzuführen.

Das Werkzeug hat nur einen Ort in dem Zusammenhang der bedingten Ursachen, welche nicht der Erklärungsgrund des Seins sind, sondern eigentlich nur die Form des kunstvoll gegliederten Seins. Die erste Ursache kann



kein Werkzeug gebrauchen, weil sie rein aus sich heraus tätig und wirksam ist; die erste Wirkung läßt ebensowenig ein Werkzeug zu, weil es sich dabei nicht um die Weiterleitung von Beschaffenheit und Wirklichkeit handelt, sondern um diese selber.

Die Beschaffenheit kann nur vom gestaltenden Gedanken bestimmt werden, die Existenz nur vom befehlenden Willen. Das Was des Seienden ist nur als unmittelbares Denkgebilde erklärlich, das Daß nur als Willenswerk. Was ein Werkzeug braucht, ist weniger Ursache als Wirkung: es ist bewirkte Wirksamkeit.

Die Immanenz des Schöpfers in der Welt bedeutet keine Vermischung von Gott und Welt. Denn gerade weil Gott nur durch seine Denk- und Willensbestimmung wirksam ist, ist alles so, wie Gott es denkt und will, also von Gott wesentlich unterschieden, für Gottes Vollkommenheit entbehrlich, von Gottes Güte frei zum Dasein gerufen.

Die klare und unzweideutige Unterscheidung des Wesens könnte durch nichts so sicher gewährleistet werden, als durch jene Ursächlichkeit, welche ausschließlich Denk- und Willensbestimmung ist. Was kein Werkzeug braucht, ist in der Sicherheit seines Wirkens durch keine fremden Einflüsse gefährdet.

Das Wunder ist also ohne Vergewaltigung der Natur möglich, weil es sozusagen die Fortsetzung der schöpferischen Ursächlichkeit ist und auf demselben Wege wie diese erfolgt, nämlich von innen her, und dadurch, daß die Denk- und Willensbestimmung Gottes unmittelbar wirksam sind.

Das Wunder ist ebensowenig eine Vergewaltigung der Natur wie die Schöpfung selber. Wie diese gerade die Begründung aller Natürlichkeit ist, so ist das Wunder deren höchste Verwertung und Verklärung. Durch das Wunder wird der Weltplan Gottes und der Naturzusammenhang durchsichtiger und verständlicher, eben weil im Wunder jene Ursächlichkeit hervortritt, die unmittelbar durch ihre Denk- und Willensbestimmung wirksam ist.

Das Wunder ist möglich, weil Gott in jedem Wesen als schöpferische Allmacht gegenwärtig und von innen heraus wirksam ist. Zu dieser metaphysischen Immanenz der höchsten Wirkursache allen Seins kommt als deren innere Ergänzung jene geistige Immanenz, welche der Zweck der Welt und insbesondere aller vernünftigt-sittlichen Wesen ist.

Gott will von seinen Geschöpfen erkannt und geliebt sein als ihr Schöpfer, Herr und höchster Lebensinhalt: das ist die innerlich verpflichtende und vervollkommnende Einwohnung Gottes in seiner Schöpfung. Die Möglichkeit des Wunders ist in beiderlei Hinsicht ersichtlich, weil Gott als Wirk- und Zweckursache der Welt innerlich gegenwärtig ist und sie machtvoll von innen her besitzt und beherrscht.

Die innere Welterhabenheit Gottes ist der charakteristische Grundgedanke des Theismus gegenüber dem Monismus; die scheinbar gemeinsame Immanenz

oder innere Wesensallgegenwart insofern, als sie ganz und gar durch das schöpferische Denken und Wollen und das damit gegebene Erkennen und Wirken vermittelt ist, nicht aber durch irgend eine naturhafte Notwendigkeit.

Damit ist zugleich ein Prinzip ausgesprochen: das höchste und wahre Leben ist nicht der Wesensbestand, das Werden und Dasein, sondern die Tätigkeit, wodurch sich Geist mit Geist, Leben mit Leben, Wesen mit Wesen in Beziehung setzt. Wäre das Sein das Höchste, dann hätte der naturalistische Monismus einigermaßen recht, wenn er Gottes Wirken in der Begründung der Welt, ihrer Wesensformen sowie der Naturordnungen des Werdens und Bestehens aufgehen läßt. Naturordnung ist der Inbegriff all der Folgeverhältnisse, auf denen der Ursprung und Bestand der Dinge im Umsatz der Stoffe und Kräfte besteht. Alles Wirken gehört dazu, das dem Werden und Bestehen dient — und auch beim Menschen den größten Teil der Kraft im Dienste der Existenzsorge gebunden hält. *Primum est vivere, deinde philosophari.* (Vgl. Gen. 3, 17—19 gegen 1, 26; 2, 15.)

Dieses höhere Wirken und freiere Streben ist das eigentliche Dasein und der eigentliche Zweck des Lebens: das ist die praktische Kehrseite des überweltlichen Gottesbegriffes. Das unerschöpfliche Getriebe des Werdens und Seins gilt dann als die hohe Schule des Wissens, des Denkens, des gerechten Wollens und fruchtbaren Strebens, als die Fundgrube geistigen Lebensinhaltes und sachlich wertvoller Wechselbeziehungen.

Das Wunder ist nun gerade die Machtwirkung Gottes, welche unmittelbar durch sein Denken und Wollen bestimmt ist und gerade zu dem Zwecke dient, die Beziehung des vernünftig-sittlichen Geschöpfes zu seinem Schöpfer im Sinne einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft durch naturfreie Denk- und Willensbetätigung zu gestalten. Das Wunder dient der Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes; es ist seinem ganzen Wesen nach die Versicherung, daß der Verkehr als solcher, das geistige Gemeinschaftsleben selber, die tätige Beziehung des Geistes zu Gott das Höchste, Gottgewollte, trotz aller natürlichen Unerreichbarkeit von Gott in Gnaden Gewährte sei. Gott tritt in Taten, Erscheinungen und Werken hervor, welche nicht aus dem Naturlauf des Werdens und der Wesensbildung folgen, weil er mit dem Geiste in unmittelbare Beziehung, in das Verhältnis der geistigen Immanenz, der erkannten und in Liebe aufgenommenen Schöpfergüte treten will. Die Offenbarung und Anregung des inneren Gedankenlebens, der Austausch und die Befruchtung des Willensstrebens ist der eigentliche Sinn des Daseins, nicht das unaufhörliche Werden und Vergehen, nicht das naturhafte Sein und Bestehen.

Der Kreislauf der Substanzbildung führt nicht über die Larven und Wesensformen hinaus; darum hat der Gedanke an dieses unaufhaltsame Spiel von Zeugung und Untergang, von Geburt und Tod den menschlichen Geist immer wie ein Gorgonenhaupt erschreckt. Das starre Auge einer nur im Erzeugen und Verschlingen sich auswirkenden Unendlichkeit: das ist der im Baal-Moloch, Vischnu-Schiwa, in dem Gesetz der unaufhörlichen Wiedergeburt und der ewigen Wiederkehr ausgeprägte Gesichtszug der monistischen Gottheit.

»Nur dein Auge: ungeheuer

Blickt mich's an, Unendlichkeit!«

Nietzsche.

Der Gott, der Wunder wirkt, ist der Gott, der sich dem Menschen offenbaren und in geistiger Lebensgemeinschaft hingeben will, damit er an der Unendlichkeit seiner Gedankenfülle und Willenstiefe Anteil gewinne.

Im Wunder tritt die schöpferische Allursache innerhalb ihres eigenen Werkes als Einzelursache hervor. Der Zweck ist unverkennbar: Gott will dadurch mit höherer Deutlichkeit offenbar, d. h. dem Geiste immanent werden, als die der Welt immanente Allursache, in der alle leben, wirken und bestehen. Der Schöpfer wird der Erkenntnis, welche vor allem durch das Außerordentliche angeregt wird, gerade dadurch verhüllt, weil er die Ursache von allem ist, und zwar die von innen heraus, folglich nicht gewaltsam und auffällig wirkende Allursache. Die Epiphanie dieser verborgenen Allursächlichkeit und schöpferischen Immanenz erfolgt mit auffälliger Verständlichkeit im Wunder. Sie ist selbst der Anfang jener höheren Immanenz, der idealen Vergegenwärtigung des Schöpfers in der Erkenntnis und Liebe seines Geschöpfes.

Die geistig-sittliche Einwohnung des Schöpfers in den Seelen im Glauben, Hoffen und Lieben, die Sabbatruhe und Tempelweihe der Schöpfung durch die Einkehr Gottes in ihre vollkommene Erkenntnis und Willensgemeinschaft, ist nach Gen. 2, Prov. 8, Sir. 24 der Zweck des göttlichen Werkes, der Grund, warum Gott unbeschadet seiner Transzendenz der Welt als schöpferischer Daseins- und Lebensgrund immanent wurde. Die Immanenz des Grundes bringt eine zweite Immanenz des Zieles, des verpflichtenden und vervollkommnenden Endzweckes mit sich; die Immanenz der hervorbringenden Güte hat ihre Ergänzung in der Immanenz des alle Geister an sich ziehenden höchsten Gutes.

Das Wunder offenbart in Einzeltaten, daß Gott durch sein Denken und Wollen unmittelbar Wirkungen herbeiführt, wie in

den Wundertaten ersichtlich und sinnenfällig, so in allem Geschehen still und unmerklich, weil bei allem und von innen heraus. Wenn wir und die ganze Schöpfung in der Wirklichkeit unmittelbar von der Weisheit des Schöpfergedankens und der Güte des Schöpferwillens leben, so ergibt sich als Folge, daß wir auch in unserem eigenen Denken und Streben unmittelbar von der Rücksicht auf Gottes Vollkommenheit und Güte bestimmt werden. Das ist die geistige und sittliche Einwohnung Gottes.

Die übernatürliche Ordnung gibt diesem Ziel eine noch höhere Bedeutung und reichere Erfüllung. Der übernatürliche Heilsplan ist ja nichts anderes als die unmittelbare Selbstmitteilung Gottes an die begnadigte Geisterwelt durch die weltgeschichtlich vorbereitete Sendung seines Wortes und Geistes in die Menschheit. Die Vollendung dessen, was in der Vorbereitung und Durchführung dieser zweifachen Sendung des göttlichen Wortes und Geistes in der Welt geschieht, ist die unmittelbare Erfüllung der Verheißung: »Wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen.« (Joh. 14, 23. Apoc. 21, 3.)

Die Transzendenz ist die Grundbestimmung im Gottesbegriff, welche der Deismus scheinbar mit dem Theismus gemein hat. Der Theismus begründet aus der Transzendenz die Möglichkeit des Wunders, der Deismus leugnet sie. Das ist ein Hinweis, daß derselbe Begriff in wesentlich anderem Sinne verstanden wird. Der Deismus versteht die Wesensverschiedenheit Gottes von der Welt mehr als äußere Getrenntheit — nach Art des Verhältnisses, in dem zwei selbständige Tatsachen zueinander stehen. Darum verkennt der Deismus die Immanenz des Schöpfers in der Welt; darum ist er genötigt, das Wunder zu leugnen, weil es nur ein von außen erfolgender, die innere Ordnung und Natur der Schöpfung störender, nachträglicher Eingriff sein könnte. Die Transzendenz im Sinne des Deismus bedeutet eine Lockerung und Entfernung der Welt vom Welt schöpfer. Die Wahrung der Welt in ihrer Eigenart mache nach vollzogener Schöpfungstat möglichste Zurückhaltung Gottes wünschenswert. Die Transzendenz des Deismus weist in die Richtung der Weltferne und Beziehungslosigkeit, — steht darum im Gegensatz zum Wunder, neigt aber eben darum zu einem versteckten, nicht ausgesprochenen Dualismus.

Die Transzendenz Gottes im Sinne des Theismus bedeutet nämlich die innere und vollkommene Wesensverschiedenheit Gottes von der Welt, weil sie weder innerlich als Wesensbestandteil, Wesensinhalt, Wesensform, Wesensbedingung, noch auch als äußeres Material für Gottes eigene Vollkommenheit notwendig ist. Die Welt hat für Gott nicht die Bedeutung des Gegenstandes, an dem erst seine unendliche Kraft, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte zur aktuellen Betätigung gelangte.



Es scheint nämlich, daß ohne die Welt des Möglichen und des Wirklichen kein Gegenstand vorhanden sei, an dem sich die Eigenschaften Gottes betätigen und als aktuelle, ewige Vollkommenheiten erweisen. Allein Gott selbst ist der wesenhafte Inhalt und hinreichende Gegenstand seiner ewigen Denk- und Willenstätigkeit: darum bedarf er des Endlichen nicht.

Wenn Gott nun des Endlichen nicht bedarf, um seine eigene Vollkommenheit zu betätigen, wie weit und wie hoch die Welt des Möglichen und des Wirklichen auch ins Unendliche von Raum und Zeit, Kraft und Wert ausgedehnt werden möge, so ist es noch weniger möglich, der mechanischen Naturordnung oder der Gesetzlichkeit der empirischen Folgeverhältnisse eine solche Bedeutung zuzuerkennen, daß Gottes Wirken in den Naturordnungen sich erschöpfte, eingeschränkt und gebunden wäre. Die Welterhabenheit des göttlichen Wesens bedeutet also die volle Freiheit des göttlichen Wirkens. Dies Wirken Gottes hat in der Weltordnung keine Schranke; es ist deshalb nicht schrankenlos, sondern vollkommen durch sich selber bestimmt. Bei der Behauptung, das Wunder sei unmöglich, wirkt immer die Vorstellung mit, die Natur der Dinge sei doch irgendwie etwas unabhängig von Gott Fernstehendes. Populär ist die Vorstellung, mit dem Anfang der Welt sei die Schöpfungstat der Hauptsache nach abgeschlossen, und von da an sei Gott zu denken wie ein allmächtiges Einzelwesen neben der Welt und infolgedessen durch deren Beschaffenheit ebenso gebunden, wie der Mensch durch die Natur.

Es wirkt auch die Vorstellung ein, Gott sei eigentlich doch nur das ideale und teleologische Prinzip der Weltordnung, nicht der Erdenker und Begründer aller ihrer Elemente und Voraussetzungen, einschließlich der Zeit, der zeitlichen Entwicklung und aller Zusammenhänge.

Die Materie behauptet sich immer noch in den Anschauungen als das eigentliche Prinzip zur Realisierung der göttlichen Ideen oder vielmehr alles dessen, was idealen Wert hat, was Schönheit, Kraft, Leben und Vollkommenheit bedeutet. Vollkommenheit und Geist müssen, wie es scheint, Natur werden, um überhaupt Wirklichkeit zu werden.

Es ist außerordentlich schwer, den Dualismus, d. h. die Vorstellung einer von Gott unabhängig bestehenden und irgendwie bedeutsamen Macht (oder Ohnmacht) folgestreng fernzuhalten. Kaum vertrieben, schleicht sie sich als Ohnmacht wieder ein, als ein Prinzip des Defektes, das faktisch so viel bedeutet wie ein nicht-göttliches Prinzip und das nur ontologisch als ein Nicht-Seiendes erklärt wird.

Die Gottesbeweise im Sinne des christlichen Schöpfungsglaubens gehen von dem Kausalgesetz und der darin ausgesprochenen Wahrheit aus, daß die Quelle und Urform aller Realität das selbstbestimmte Wollen sei, wie der Grund und die Urform aller Idealität im Denken liege. Damit ist das Sein in seiner ganzen Tiefe und Ausdehnung auf das schöpferisch-bestimmte Denken und Wollen zurückgeführt: die Materie ist selber ganz und gar als Gedanken- und Willenswerk des Schöpfers erkannt. Folglich kann weder der Stoff noch die Gesetze, in denen sich die stoffliche Natur darstellt, eine Schranke oder Bedingung des göttlichen Wirkens sein.

Sowenig das Denken von der Wahrheit losgelöst werden darf, die ihm Anregung und Inhalt der Betätigung ist, sowenig wie die Wahrheit die vollkommene Verwirklichung der Denkkraft beeinträchtigt, ebenso wenig hat die Welt von der schöpferischen Macht und Einwirkung eine Hemmung ihrer Selbständigkeit und Gesetzmäßigkeit zu befürchten. Was Gott ihr gewährt, ist nur Begründung, Anregung, Bereicherung. »In Gott leben wir, bewegen wir uns und sind wir.« (Act. 17.)

### **Das Wunder und die Gesetzmäßigkeit. Der Monismus des Substanzgesetzes.**

Der große Einwand des Monismus gegen die Möglichkeit des Wunders lautet in der Fassung Spinozas also: Si quid in natura contingeret, quod eius universalibus legibus repugnaret, id decreto et intellectui et naturae divinae necessario etiam repugnaret, aut si quis statueret, Deum aliquid contra leges naturae agere, id simul cogeretur statuere, Deum contra suam naturam agere: quo nihil absurdius. (Tract. theol. polit. cap. 6 de miraculis.)

Die Macht der Natur sei die eigentliche Auswirkung des göttlichen Wesens; aus der Notwendigkeit und Vollkommenheit des göttlichen Seins folgen die Naturgesetze. Unmöglich habe Gott die Natur so geschaffen, daß er ihr zuweilen zu Hilfe kommen müsse, damit die Dinge nach seinem Wunsch gingen. Die Alten nannten eben Wunder, was sie nicht erklären konnten. Das Volk bilde sich ein, eine Sache zu verstehen, wenn man sich nicht über dieselbe zu verwundern brauche. Was man gewohnt sei, das erscheine als verständlich. Das Ungewohnte sei ein Wunder.

Die Israeliten hätten das besondere Interesse gehabt, durch die Hervorhebung und Steigerung dessen, was sie an Erfolgen erlebten, die einzigartige Macht ihres Gottes den Nachbarvölkern zum Bewußtsein zu bringen. Übrigens verstehe die Hl. Schrift unter den Befehlen Gottes den Schöpferwillen, der in der Natureinrichtung niedergelegt sei.

Wäre das Wunder möglich, so sei es jedenfalls ungeeignet, als Beweis der göttlichen Macht zu dienen. Denn es bliebe eine begrenzte Wirkung und berechtige darum nicht zur Annahme einer unendlichen Macht.

Wunder nenne man, was nicht ursächlich erklärt werden könne und darum die menschliche Fassungskraft übersteige. Aus einem unverständlichen Vorgang sei indes keine Erkenntnis zu gewinnen.

#### *Widerlegung.*

Gott kann sich nicht widersprechen. Das Wunder ist indes kein Widerspruch gegen die göttliche Anordnung: denn diese ist nur im ganzen Weltplan, nicht in einem Teile der Welt niedergelegt. Jeder Bestandteil eines Werkes ist in gewissem Sinne

ein Widerspruch gegen die anderen Teile, weil er eine Verwertung, Ergänzung, Ausgleichung derselben ist. Die Einrichtung zum Gehen macht die Schwere möglichst unwirksam.

Spinoza trägt seine monistische Wesenseinheit von Gott und Natur in die monotheistische Auffassung hinein; er setzt einfach jede Naturordnung als einen unbedingt gültigen und gleichwertigen Wesensausdruck Gottes. Das gilt nicht einmal von den Gliedern des Leibes, noch weniger von den Werken und Worten des vernünftigen Geistes. Für den monotheistischen Gottesbegriff ist die Naturordnung nicht nur kein Wesensausdruck Gottes, sondern nicht einmal der ganze und volle Gedanken- und Willensausdruck seiner freien Schöpferabsicht. Wenn Gott gegen seinen Weltplan handeln wollte, wäre das ein Widerspruch mit seiner Weisheit, Vollkommenheit, Überzeitlichkeit. Allein die Wunder sind nicht nachträgliche Zutaten zum Weltplan, sondern ebenso ursprüngliche Bestandteile des ewigen Weltplanes. Weltplan und Naturordnung sind nicht dasselbe. Zum Weltplan gehören nicht bloß die Abstufungen und Einrichtungen der geschaffenen Dinge, sondern ebenso die unmittelbaren Beziehungen, welche Gott mit seinen Geschöpfen anknüpfen wollte, sowie die Machtwirkungen, durch welche Gott unmittelbar hervortritt.

Die Vollkommenheit, welche der notwendige und ebenbürtige Ausdruck des göttlichen Gedankens und Willens ist, steht unendlich über der Welt und ist das überräumliche und überzeitliche Wesen, welches die Fülle der Unendlichkeit in der innigsten Einheit und Gleichzeitigkeit besitzt.

Die Gesetzmäßigkeit der Natur wird durch die Eingriffe des freien Geistes nicht beeinträchtigt oder gar aufgehoben; denn sie ist nicht dazu bestimmt, eine für sich abgeschlossene Gesamtheit zu bilden. Vielmehr soll sie die Grundlage und das Material für höhere Ordnungen bilden. Selbst wenn ihr Zwang angetan wird, so ist dies keine Gefährdung der Natürlichkeit. So dient die mechanische Naturordnung der chemischen, mit dieser der organischen und tierisch-sinnlichen Lebewelt, und alle insgesamt dem Menschen als dessen eigentliches Herrschaftsgebiet. Der Zwang, mit dem die niederen Ordnungen in den Dienst der höheren genötigt werden, zeigt sich in dem Widerstand, der von den Kräften des Lebens in steter Anspannung überwunden werden

muß, dem sie aber selber insgesamt nach einiger Zeit in Krankheit, Leiden und Tod erliegen.

Spinozas Einwand gegen das Wunder hat nicht einmal vom Standpunkt des Monismus unbedingte Geltung, sondern nur im naturalistischen Monismus, dem die Ausdehnung oder die mechanische Naturordnung als der erschöpfende Ausdruck des ewigen Denkens gilt. Allein diese Gleichsetzung der mechanischen Gesetzlichkeit mit der geistigen Kraftentwicklung, als ob letztere nicht mehr als die Innenseite des Mechanischen wäre, ist gerade durch die moderne Geisteswissenschaft widerlegt. Die philosophischen Vertreter des gegenwärtigen Monismus anerkennen in dem Geistigen einen weit über das Mechanische hinausreichenden Tatbestand.

Haeckels Monismus ist allerdings so naturalistisch, daß er sich Spinozas Einwand aneignen kann: er ist der unverhüllte Monismus des Substanzgesetzes und damit die Ablehnung aller höheren Lebensziele, deren Bürgschaft und Einleitung das Wunder sein will. Die Begründung des Monismus bei Haeckel ist reines Postulat; auf wissenschaftliche Gegengründe, wie ich sie (in *Gott und Geist* 2, 21—61) gegen seinen Monismus ausgeführt habe, geht Haeckel nicht ein. Seine dogmatische Lehrentscheidung genügt ihm, um den Monismus des Substanzgesetzes allen Tatsachen gegenüber festzustellen. (Vgl. Haeckel, *Welträtsel* 348—354. 420.)

Sobald der Monismus der ersten Tatsache, der (erkenntnistheoretisch) einzig unmittelbaren Erfahrungstatsache des Bewußtseins, des vernünftig-sittlichen Geisteslebens und seiner inneren Bedeutung Rechnung trägt, kann er die mechanische Naturordnung nicht mehr als die erschöpfende Offenbarung dessen betrachten, was die Welt im tiefsten Grunde ist und wirken kann.

Wenn der Menschegeist nicht absolut im Banne des Körpers eingeschränkt ist, wie die Geschichte aller Ideale auf Erden beweist, so ist es der geistige Weltgrund noch weniger. Der Monismus kann darum die Möglichkeit des Wunders grundsätzlich in dem Maße anerkennen, als er die ontologische und teleologische Überordnung des Geistigen über das Mechanische, des Innenlebens über das Außenwesen, der tätigen Beziehung über das substantielle Sein zur Geltung bringt.

Damit stimmt die weltgeschichtliche Tatsache überein, daß die monistischen Religionen auf allen ihren Entwicklungsstufen, sowohl im Abendlande als in Ostasien, an das Wunder als eine wesentliche Offenbarungs-



form des göttlichen Weltgrundes glaubten. Die wunderbaren Vorkommnisse galten sogar als ein Hauptbeweis für die Macht und Tatsächlichkeit der Naturgottheit.

Der philosophische Monismus ist dem Wunder gegenüber zumeist ablehnend; aber weniger, weil er Monismus ist, als weil er Philosophie ist. Die Philosophie würdigt eben nicht alle Gesichtspunkte, welche für ihre Religion wertvoll sind, obgleich die Philosophie eine Begleiterscheinung der Religion ist und sich darum in jenen Bahnen bewegt, welche die Religion zuerst eröffnet hat. Der religiöse Monismus war und ist, wie alle heidnischen Religionen der Vergangenheit und Gegenwart beweisen, durchaus wundergläubig. Er kann es auch sein, weil ihm zufolge in der Welt die höchsten Geistesmächte mit Freiheit über die niederen Naturordnungen herrschen.

In gewissem Sinne ist der Monismus genötigt, das Wunder zu leugnen, insofern nämlich die Weltschöpfung ein Wunder, d. h. eine reine Freiheitstat des selbstbestimmten Denkens und Wollens ist. Für den Monismus lautet das letzte Wort und die höchste Instanz: blinde Notwendigkeit, naturhafte, nicht selbstbestimmte Notwendigkeit. Für den Theismus ist die erkannte und betätigte Notwendigkeit das höchste Wort, nicht Willkür, sondern die Selbstbestimmung der Weisheit und Heiligkeit, der Wahrheit und Güte, nicht im Gegensatz zur inneren Notwendigkeit, sondern als deren geistige Form, in der sie Licht ohne Finsternis, Heiligkeit ohne Zufall, Weisheit ohne dunkeln Naturgrund ist. Der monistische Grundgedanke war es, der die Religionen veranlaßte, über der höchsten Gottheit als die allerhöchste Macht die Moira, das blinde Verhängnis, die Notwendigkeit des Seins zu sehen. Die Vernunft (der Nous und Logos), der Wille, die belebende Güte, die lebendigmachende Liebe sind dann erst das Zweite und Dritte, sie sind nicht das Allerhöchste. Das ist nur das unwandelbare Sein selber, die übervernünftige und übersittliche Einheit, die beziehungslose Erhabenheit. Ob man dieses Übervernünftige und Übersittliche über die Gottheit erhebt oder als Tiefstes und Höchstes (mit dem Neuplatonismus) in die Gottheit selber hineinverlegt, ist in der Hauptsache dasselbe. Der Name macht es nicht aus, sondern die Sache.

Um über das Verhältnis Gottes zur Welt richtig zu urteilen, muß man die Welt wirklich als ein Ganzes, als eine zusammengehörige Einheit des Endlichen denken, deren höchste Ordnungen ebenso ursprünglich vom Schöpfer gewollt sind wie die niederen, grundlegenden und allgemeineren. Das Höhere ist der Zweck und Sinn des Niederen, obgleich es eine Durchbrechung der Gesetzmäßigkeit des Niederen ist.

Der Mensch hätte nicht geschaffen werden dürfen, wenn die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes als etwas Unantastbares gelten soll; der Kulturfortschritt ist eine planmäßige Durchbrechung der niederen Gesetzmäßigkeit. Es würde kein organisches Leben geben, wenn die mechanische Naturordnung nicht durch Kräfte und Gesetze höherer Art überwunden würde. Anderseits

sorgt die Ungunst der rohen Naturgewalten dafür, daß das Gesetz des pflanzlichen, tierischen, menschlichen Einzellebens verhängnisvoll durchbrochen, d. h. gehemmt und vernichtet wird. Ja ganze Arten, die zum Gesetz der gegenwärtigen Tier- und Pflanzenwelt gehören, gingen durch die Übermacht der Elementargewalten für immer zugrunde. Ebenso Völker und Rassen. Ist der Untergang der früheren Tier- und Pflanzenwelten nicht eine gründliche Durchbrechung ihrer Gesetzmäßigkeit? Gelten die Gesetze der Erdenwelt auf der Sonne? Ja, wenn die Verhältnisse dieselben wären. Allein die Ordnung der Verhältnisse und die Zusammenführung der gesetzmäßig wirkenden Naturursachen ist eine Tatsache, die nicht aus diesen Gesetzen abgeleitet werden kann.

Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Unvermehrbarkeit und Unzerstörbarkeit des Stoffes, das sog. Substanzgesetz, bedeutet nicht mehr als die unverminderte und unvermehrte Fortdauer des Materials, mit dem der Kreislauf der Wesensbildung, die höhere Naturwirksamkeit wie die freie Geistes-tätigkeit arbeitet.

Mag das Leben eines Menschen noch so bedeutend und folgeschwer gewesen sein, insbesondere für Wahrheitserkenntnis, Religion, Charakterbildung, Rechtsordnung, Herrschaft über die Natur: das substantielle Material der Welt wird dadurch nicht vermehrt. Allein ist es erlaubt, deshalb dieses Material zum Maßstab des Seins überhaupt zu machen? Dasjenige, was kein Äquivalent im Sinne des Materials hat, wie die Wesensform der Lebewesen, die Anordnung der Massen im Raum und in der Zeit, ist der Bedeutung nach viel substantieller.

Die Substantialität oder Gedicgenheit des Seins darf nicht nach der Masse beurteilt werden. Ist das über die metaphysische Bedeutung entscheidend, d. h. der höchste und eigentliche Gesichtspunkt für den Seinswert eines Menschen, ob und wieviel Material er bietet für den Kreislauf des Werdens und Vergehens? Ist das Maß der metaphysischen Vollkommenheit danach zu bemessen, ob und wieviel Verwesungsstoff übrig bleibt?

Die wunderfeindliche Weltanschauung nimmt das Material der Welt als das Ganze, als den Maßstab des Seins und Wirkens überhaupt. Sie verkennt den überlegenen metaphysischen Wert der teleologischen und idealen Faktoren, der raumzeitlichen Anordnung, der morphologischen Wesensgesetze, des Lebens und des Bewußtseins.

Es gibt außerdem Werte und Kräfte, denen schlechthin kein elementares Massenquantum entspricht, wie die Wahrheit und die Überzeugung davon, das Gute, die Pflicht, die Selbstbestimmung, das Ideal der sittlichen Freiheit, die Denknötwendigkeit und der Imperativ des Gewissens, die religiöse Erfassung des Unendlichen, Ewigen, Unbedingt-Gültigen und Einzig-Notwendigen.

Ist die Bedeutung dieser geistigen Lebensformen unter dem eigentlichen (= metaphysischen) Gesichtspunkt gewürdigt, wenn sie hinsichtlich der im Naturlauf des Werdens und Vergehens dabei benutzten und gelieferten Stoff- und Kraftmenge untersucht werden? Geht ihre eigentliche Bedeutung nicht dort an, wo der Gesichtspunkt des benutzten und abgelieferten Materials seine Anwendung verliert?

Die vom Substanzgesetz beherrschte Weltanschauung kann die Bedeutung eines Vorgangs nur danach bemessen, wie er sich zum Kreislauf des Werdens verhalte. Die Kundgebungen übernatürlicher Macht, die Wundertaten werden darum als Wirkungen betrachtet, welche den natürlichen Kraft- und Stoffvorrat der Welt vermehren oder vermindern. Da dies unmöglich sei, so lehnt man das Wunder als naturwidrig ab.

Allein kein Wunder erhebt den Anspruch, eine Vermehrung oder Verminderung des Substanzvorrates zur Folge gehabt zu haben; kein Wunder will als Neuschöpfung aus Nichts gelten; keine Wunderwirkung will ohne Benutzung der vom Schöpfer bewirkten Stoff- und Kraftmenge hervorgebracht sein.

Was beim Wunder Neues, Gewaltiges, Fruchtbare in den Weltlauf hereinkommt, gehört nicht in die Kategorie des Materials, des substanzbildenden Stoff- und Kraft-Vorrates, sondern jener idealen Faktoren, deren niederste Gattung die raumzeitliche Anordnung der Massen und Kräfte, die Schaffung der Mittelpunkte für Welt- und Wesensbildung wie für die Wirksamkeit der Massen ist. Die Gesetzmäßigkeit der Welt wird demnach von dem Wunder keineswegs durchbrochen, sondern in höherer Weise weitergeführt. Vergl. Gott und Geist, II, Nomologischer und teleologischer Gottesbeweis.

Wirken und Wirken sind nicht gleich. Es gibt ein Wirken, das mit seiner ganzen Bedeutung darin aufgeht, der Wesensbildung zu dienen, sei es im Anfang oder im Verlauf, sei es begründend oder verändernd. Das ist die Naturwirksamkeit, in der sich die Substanz auswirkt und darstellt. Dieses Wirken hat seinen Wertmesser an seiner Bedeutung für die Wesensbildung und deren gesetzmäßigen oder günstigeren Verlauf. Mit dem Vergehen des Wesens ist auch aller Wert und Unwert irgend eines Wirkens oder Leidens dahin.

Diese Naturwirksamkeit, die auch beim Menschen einen großen Teil des Lebens als Kampf ums Dasein wie als Zeitvertreib und Lebensgenuß ausfüllt, reicht in keiner Hinsicht über die Linie des Substanzgesetzes, über den Kreislauf

des Werdens und Vergehens, über den Samsara, über das Schicksalsrad der Wiederkehr desselben Materials in anderen Formen hinaus.

Ganz anders die höhere Tätigkeit des Geistes, bei der es sich um die Feststellung der Wahrheit, um deren Verständnis und Einsicht handelt, deren Ziel das Unbedingt-Gültige und Unvergleichlich-Wertvolle, Verpflichtende und Begeisternde ist. Diese Tätigkeit ist gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie anstatt des ewigen Kreislaufs der Substanzbildung dem Gesetze unbegrenzten Wachstums untersteht, daß sie sich mit dem beschäftigt, was kein Äquivalent hat, wofür es keinen Kaufpreis gibt. Hierfür hat Christus den Blick neu eröffnet, indem er die unschätzbare Perle, das eine Notwendige, den unendlichen Wert der Seele und ihre Bestimmung für Gott in den Mittelpunkt der Religion gerückt hat. Diese Tätigkeit, die der Wahrheit und Vollkommenheit selber zugewandt ist, hat, vom Standpunkt der Wesensbildung aus betrachtet, gar keinen Sinn. Auch als Mittel einer möglichst interessanten Lebensgestaltung bleibt sie rätselhaft, psychologisch ganz unvollziehbar. Sie hat nur einen Sinn, wenn sie als Selbstzweck des geistigen Lebens gewürdigt wird, für das die endliche Natur und der Weltzusammenhang nur der Ausgangspunkt ist, um von dort aus der Wahrheit und Vollkommenheit selber zuzustreben — für sich, den Nächsten und die Gesamtheit.

Diese freie Geistestätigkeit ist der Sinn der Welt. Darf um ihrer Erweckung, Förderung, Befruchtung willen die Naturordnung nicht durch Wundertaten gestört werden? Diese Naturordnung wird ja im Weltlauf immerfort durchbrochen, um höhere Formen der Substanzbildung zu ermöglichen, welche keinen wesentlich höheren Wert des Seins darstellen, weil auch sie nichts weiter bedeuten als das Kommen und Gehen von Wesensformen, von Individuen, Ziffern, Larven.

Die Naturordnung, die im ehernen Ring des Kreislaufs eingeschlossen ist und bleibt, ist für sich absolut sinnlos. Fr. Nietzsche hat es tief empfunden. Sinn und Zweck gewinnt sie nur als Schauplatz und Ausgangspunkt eines geistig-sittlichen Lebens, das eine Tätigkeit hat, deren Bedeutung weder mit dem einzelnen noch mit irgend einer Gattung vergeht, deren Tätigkeitsziel in dem Unbedingt-Gültigen und Ewig-Wertvollen liegt, in dem, was die Tätigkeit und damit den Tätigen als Kraftquell wie als Lebensinhalt verewigt. Sollte es nicht gerade Gesetzmäßigkeit der höchsten Ordnung sein, daß das überweltliche Geistesleben durch naturfreie Kundgebungen das ihm zugewandte und verpflichtete Geistesleben in der Welt erhebt und stärkt, befruchtet und steigert?

Das Wunder bedeutet die Fähigkeit des Schöpfers, seine Ziele und Ratschlüsse in geeigneten Werken unmittelbar zur Offenbarung zu bringen, die einstige Weltvollendung durch einzelne Voraussetzungen vorzubilden und glaubwürdig zu machen.

Das Maß, das dabei gilt, ist nicht die Tragweite der naturgesetzlichen Befähigung der Dinge, sondern die göttliche Selbstbestimmung allein. Wenn die übernatürliche Vollendung erzielt werden soll, dann war Gott eben von Anfang an gewillt, durch planmäßige Entwicklung, welche auch das Wunder



umfaßt, die Zwingherrschaft der bestehenden Naturordnung zu überwinden und dieselbe den Zwecken eines vollkommenen Geisteslebens in wesentlich höherer Weise dienstbar zu machen.

Die Werke eines Künstlers bedeuten ihm selber gegenüber kein derart abgeschlossenes Ganzes, daß dessen freie Wirksamkeit in Wort und Tat dadurch irgendwie eingeschränkt würde.

Nietzsche hat es als ein Symptom der greisenhaften Müdigkeit erkannt, wenn ein Mensch anfängt, die Leistungen eigener oder fremder Vergangenheiten als die bindende Schranke des fernerer Denkens und Wirkens zu betrachten.

Wer dürfte Ähnliches dem Weltgrund zumuten? Was für den Menschen die früheren Leistungen, sind für den Schöpfer die unteren, mehr von der Notwendigkeit gebundenen Ordnungen, aber nicht an sich, auch nicht nach der inneren Logik der Dinge, sondern nur nach der Art unserer Denkweise, die vom Äußeren zum Inneren, vom Einfacheren zum Vollkommeneren fortschreitet.

Der ganze Schöpfungsplan samt allem Übernatürlichen ist in sich selber, als Ratschluß und Tat, absolut gleichzeitig und ohne bedingende Bedeutung des einen für das andere, schlechthin voraussetzungslos. Alle Gesichtspunkte, welche in der Entwicklung allmählich hervortreten, sind in dem ursprünglichen und ewigen Entwurf des Weltplans allseitig gewürdigt.

Schon diese innere Gleichzeitigkeit des Schöpfungsplanes sollte jede Befürchtung ausschließen, als ob die unmittelbaren Einwirkungen Gottes im Weltlauf irgendwie eine Beeinträchtigung der Weltordnung sein könnten oder anderseits eine nachträgliche Verbesserung der ursprünglichen Anlage oder eine Sicherstellung des gestörten Weltlaufes sein sollten.

Wenn der Mensch es vermöchte, ein Kunstwerk zu schaffen, mit dem er in unmittelbaren Verkehr durch Wort und Gedankenmitteilung treten könnte, wer würde darin eine Beeinträchtigung der Gesetzmäßigkeit des künstlerischen Schaffens oder eine nachträgliche Abänderung des ursprünglichen Entwurfes vermuten? Wenn wir in unserer menschlichen Kunsttätigkeit nicht an die Gesetze der Natur gebunden wären, so würde die Rücksicht darauf niemanden abhalten, nach dem Maße seines Könnens und Wollens zu handeln. Wer sich in den Schranken der mechanischen Naturordnung halten wollte, ohne es zu müssen, würde als unbegreiflicher Tor gelten.

Spinoza sagt: *Vulgus opera naturae insolita vocat miracula sive Dei opera. Tum enim vulgus rem aliquam se satis intelligere existimat, cum ipsam non admiratur.* (Tract. theol. pol. c. 6.) — Das Ungewohnte, Außerordentliche, Staunenerregende wird auch von der Theologie als ein Wesensmerkmal des Wunders betrachtet. Durch die Seltenheit solle der Gegensatz zwischen dem Seinsollenden und dem Tatsächlichen zur Empfindung gebracht werden. (Vgl. E. Müller, Natur und Wunder, p. 104.)

Allein Spinoza meint, das Außerordentliche als Beweggrund des Staunens genüge allein, um die Standeserhöhung zu erklären, welche einzelnen Vorgängen dadurch zuteil wurde, daß man sie als Wunder heilig sprach, — wie den Sieg Josuas über die fünf Amoriterkönige bei Gibeon. (Jos. 10.)

Auch Nietzsche findet das Wesen des Erkennens darin, daß wir Ungewohntes auf Gewohntes, Unbekanntes auf Bekanntes zurückführen. Alles Verstehen sei Wiedererkennen, Überwindung der Störung, welche das Neue bereite. Der Glaube an Ursachen sei das Mittel, um die Unruhe des Neuen loszuwerden.

In der Tat wirkt die Gewöhnung an gleichförmige Folgeverhältnisse abstumpfend. Man fühlt die Notwendigkeit weniger oder gar nicht, daß auch dasjenige, woran man gewöhnt ist und was alltäglich geschieht, ebenso einer hinreichenden Ursache bedürfe wie das Ungewöhnliche. Die Tatsachen, an welche man sich gewöhnt hat, gewinnen den Schein der Selbstverständlichkeit. »Über alles dasjenige, was sich in gesetzmäßiger Weise vollzieht, können wir uns im eigentlichen Sinne nicht wundern. Es schließt also für sich den Begriff des Wunders aus.« (Tessen-Wesierski, Wunderbegriff, 1899, p. 6.)

Spinoza hat unrecht, wenn er die Gefahr dieses Vorurteils nur für das Volk annimmt. Die Wissenschaft ist nicht minder dazu geneigt. Was anderes verleitet dazu, die Notwendigkeit einer hinreichenden Ursache nur für das neu Entstehende, nicht aber ebenso für das Bestehende und Entstehende überhaupt auszusprechen? Ist die Welt oder die Materie nur dann einer hinreichenden Ursache bedürftig, wenn sie zeitlich entstanden und als zeitlich entstanden nachzuweisen ist?

Thomas Aquinas hält letzteren Nachweis für fraglich; aber er bekennt, daß die Notwendigkeit des Schöpfers für das oberflächliche Denken mit der Voraussetzung verknüpft sei, Welt und Materie seien auf einmal entstanden, nachdem sie vorher nicht waren. Darin liegt für die meisten das Wunderbare, das Staunenerregende der Schöpfung; eine ewige Erschaffung dünkt ihnen nichts Besonderes. Darum erregt auch die Entwicklungslehre den Anschein, als ob sie die hinreichende Ursache entbehrlich mache.

Tatsächlich bedarf eine so kunstvolle und fruchtbare Anlage noch viel mehr der schöpferischen Weisheit und Güte als des hinreichenden Erklärungsgrundes. Der Weinstock und sein Wachstum ist doch wunderbarer als der Wein, das Leben selber ist doch erklärungsbedürftiger als die Frucht!

Die Wissenschaft unterliegt ferner jenem Vorurteil, indem sie die Gesetze für Erklärungsgründe ansieht. Sie meint die Tatsachen des Naturlaufs erklärt zu haben, indem sie dieselben in allgemeine Formeln gebracht, d. h. auf Gesetze zurückgeführt hat.

Der trügerische Dämon sagt: Es war immer so, es ist in allen Fällen so, also ist die Sache erklärt: was immer war, braucht keine weitere Ursache.

Dem Volksgeiste gelte als Wunder, meint Spinoza, was gegen alle Erwartung und Berechnung eintritt. Das populäre Denken unterliege dann leicht dem Irrtum, solche Vorgänge als Wunderwirkungen der Gottheit anzunehmen. Weil es der oberflächlichen und gewöhnlichen Denkweise unerwartet kommt, muß es ein Wunder sein.

Spinoza hat recht, wenn er zur Vorsicht und zur sorgfältigen Untersuchung mahnt. Allein auch die Wissenschaft bedarf dieser Mahnung; denn sie folgert: dieses Ereignis wäre ungewöhnlich, also ist es unmöglich. Ein solcher Vorgang stimmt mit den gewohnten Voraussetzungen nicht überein: also ist er unannehmbar.

Welcher Irrtum ist größer und bedenklicher, der des Volkes oder der der Wissenschaft?

Die Wunder sind an sich begrenzte Wirkungen, aber gleichwohl hinreichend, um die unendliche Geistesmacht als Ursache zu fordern. Es kommt nicht bloß auf den Inhalt des Werkes an, sondern auf die Art seines Vollzuges. Hervorbringen durch innere Gedanken- und Willensbestimmung allein, ohne jegliche Voraussetzung von Material und ohne natürliche Hilfsmittel und Werkzeuge, erfordert eine unbedingte Kraft.

Alles Wirken in der Körper- und Geisteswelt ist nur Umänderung eines überkommenen Tatbestandes und Benutzung von Werkzeugen. Das Wirken nach außen bedeutet die Notwendigkeit eines Gegenstandes. Die voraussetzungslose Ursache wirkt nicht nach außen, weil sie keines Materials und keines Werkzeuges bedarf. Sie ist durch ihre innere Tätigkeit, durch ihr Denken und Wollen, durch ihre innerliche Bestimmung des Was, des Daß und des Wie unmittelbar ursächlich. Insofern fordert jede endliche Wirkung in letzter Hinsicht eine unbedingte Ursache und darum eine unendliche Gedanken- und Willensmacht. Das Wunder ist nun eine Wirkung, welche unmittelbar von dem Gedanken und Willen höherer Mächte bestimmt ist, eine Wirkung, die in besonderem Sinne ein verkörperter Gedanke und Wille ist.

Das Wunder ist auch nicht eine unerklärliche Wirkung im Sinne des Einwandes. Unerklärlich ist der wunderbare Vorgang, wenn wir bei den natürlichen Ursachen stehen bleiben wollen. Allein gerade der Umstand, daß die natürlichen Ursachen nicht hinreichen, um den Vorgang zu erklären, nötigen zur Annahme einer über dem Naturzusammenhang und der Erfahrungswelt stehenden Ursache.

Wir können demnach nicht zugeben, das Wunder sei etwas der menschlichen Erkenntnis Inkommensurables, außer in jenem allgemeinen Sinne, in dem aller Erkenntnis ein höherer und geheimnisvoller Charakter innewohnt. Die Veränderungen in unserem Bewußtsein, welche wir die Reihenfolge der Wahrnehmungen nennen, sind auch etwas Inkommensurables, wenn wir uns weigern, eine tatsächliche Außenwelt als deren hinreichenden Erklärungsgrund anzunehmen.

Der Versuch, das Wunder aus irgend einem Vorwand im Namen der Wissenschaft als unmöglich oder unerkennbar abzulehnen, ist eine Anmaßung. Wer hat das Recht, die Tiefen der Wirklichkeit und der Quellgründe des Geschehens zu ermessen? Woher stammt die Befugnis, das Dasein in die Schablone der mechanischen Gesetzlichkeit einzuzwängen? Als ob die mechanische Erklärung überhaupt eine Erklärung wäre! Nicht

einmal bei der Körperwelt ist sie eine Erklärung. Ist denn Statistik der Folgeverhältnisse eine Erklärung? Ist sie eine volle Wiedergabe der Wirklichkeit? Vielleicht ihres Schattens!

Der Protest gegen das Wunder ist ein Protest gegen die Tiefe der Wirklichkeit. Dieser Protest bedeutet die Forderung, das All dürfe nicht inhaltreicher sein, als es die flachste Vorstellungsweise gestattet: die mechanistische Registraturarbeit will als die exakte Wissenschaft gelten.

Der Protest gegen das Wunder ist ein Protest gegen die Macht, welche der tiefste Quellgrund allen Seins und Wirkens ist.

Die Denkweise, welche diesem Protest gegen alles Tiefe und Neue innewohnt, hat in Fr. Nietzsche einen Beurteiler und Richter gefunden, wie sie ihn vollauf verdient. »Ebenso steht es mit jenem Glauben, mit dem sich jetzt so viele naturalistische Naturforscher zufrieden geben, dem Glauben an eine Welt, welche im menschlichen Denken, in menschlichen Wertbegriffen ihr Äquivalent und Maß haben soll, an eine »Welt der Wahrheit«, der man mit Hilfe unserer viereckigen kleinen Menschenvernunft letztgültig beizukommen vermöchte. Wie? wollen wir uns wirklich dergestalt das Dasein zu einer Rechenknechtsübung und Stubenhockerei für Mathematiker herabwürdigen lassen? Man soll es vor allem nicht seines vieldeutigen Charakters entkleiden wollen: das fordert der gute Geschmack, meine Herren, der Geschmack der Ehrfurcht vor allem, was über euern Horizont geht! Daß allein eine Welt-Interpretation im Rechte sei, bei der ihr zu Rechte besteht, bei der wissenschaftlich in euerm Sinne (ihr meint eigentlich mechanisch!) geforscht und fortgearbeitet werden kann, eine solche, die Zählen, Rechnen, Wägen, Sehen und Greifen und nichts weiter zuläßt, das ist eine Plumpheit und Naivetät, gesetzt, daß es keine Geisteskrankheit, kein Idiotismus ist. Wäre es umgekehrt nicht recht wahrscheinlich, daß sich gerade das Oberflächlichste und Äußerlichste vom Dasein — sein Scheinbarstes, seine Haut und Versinnlichung — am ersten fassen ließe, vielleicht allein fassen ließe? Eine wissenschaftliche Welt-Interpretation, wie ihr sie versteht, könnte folglich immer noch eine der dümmsten, d. h. sinnärmsten aller möglichen Welt-Interpretationen sein: dies den Herren Mechanikern ins Ohr und Gewissen gesagt, die heute gern unter die Philosophen laufen und durchaus verneinen, Mechanik sei die Lehre von den ersten und letzten Gesetzen, auf denen wie auf einem Grundstocke alles Dasein aufgebaut sein müsse. Aber eine essentiell mechanische Welt wäre eine essentiell sinnlose Welt.« (Fr. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft 373.)

### § 3. Die Erkennbarkeit des Wunders.

Die sichere Nachweisbarkeit des Wunders durch Erfahrung und Vernunft ist dessen Möglichkeit vom erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte aus. Die Erkennbarkeit des Wunders wird von folgenden grundsätzlichen Einwänden bestritten.



1. Einwand gegen die Erkennbarkeit des Wunders durch eigene Erfahrung. Alle Erfahrungserkenntnis und alle unsere Erkenntnis überhaupt steht und fällt mit der Voraussetzung, daß die Naturgesetze ausnahmslos gelten. Die Zuverlässigkeit unserer Wahrnehmung ist bedingt durch die Zuverlässigkeit der Gesetze, welche das Geschehen und den Zusammenhang der Gegenstände mit unseren Sinnesorganen beherrschen.

Das Sehen beruht auf der Voraussetzung, daß die Naturgesetze ausnahmslos gelten. Wie könnte man also seinen Augen trauen, wenn sie ein Wunder, d. h. die Ausnahme vom gesetzmäßigen Naturlauf, zeigten? »Wie soll ich auf Grund der Gesetze die Gesetzlosigkeit annehmen?« Wie können wir unter Voraussetzung der Gesetzlosigkeit unserer Wahrnehmung trauen? Auch die vermeintliche Beobachtung eines Wunders würde unzuverlässig. Nachdem der Feind der Gesetzmäßigkeit einmal Einlaß erhalten hat, ist keine Erfahrungserkenntnis mehr zuverlässig. Die Ausrede der Apologeten, die Wunder seien doch nur Ausnahmen, sei keine Lösung, sondern das Zugeständnis der Verlegenheit. Voltaire behalte recht: Wenn vor meinen Augen und vor 2000 Menschen auf dem Marktplatz von Paris ein Wunder geschehen würde, so würde ich eher diesen 4002 Augen mißtrauen als der Naturordnung.

Kant gab diesem Einwand folgende Fassung: Die Vernunft werde durch die Ankündigung eines übernatürlichen Wunders niedergeschlagen. Während das Naturwunder die Hoffnung erzeuge, neue Gesetze zu entdecken, erschüttere das übernatürliche Wunder das Zutrauen zu den schon erkannten Naturgesetzen. »Wenn aber die Vernunft um die Erfahrungsgesetze gebracht wird, so ist sie in einer so bezauberten Welt weiter zu gar nichts nütze, selbst nicht für den moralischen Gebrauch in derselben, z. B. Befolgung seiner Pflicht; denn man weiß nicht mehr, ob nicht selbst mit den sittlichen Triebfedern, uns unwissend, durch Wunder Veränderungen vorgehen, an denen niemand unterscheiden kann, ob er sie sich selbst oder einer anderen unerforschlichen Ursache zuschreiben soll.« (Vielleicht einem Geist der Verblendung oder Verhärtung?) Die Apologeten wollten diesen Anstoß mildern, indem sie auf die Seltenheit der Wunder hinwiesen. Allein man habe nur die Wahl: Entweder gesetzmäßig oder niemals. (Religion, 2. Stück, Schluß.)

### *Widerlegung.*

1. Die Sicherheit und Zuverlässigkeit unserer Erfahrung und Erkenntnis überhaupt ist hinreichend und ausschließlich verbürgt durch die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalgesetzes. Wenn

nichts ohne hinreichende Ursache geschieht, besteht und entsteht, dann ist auch jede Empfindung, welche unsere Seele erfährt, auf eine hinreichende Ursache zurückzuführen. Damit ist nicht gesagt, daß der Gegenstand, den man zu empfinden glaubt, diese hinreichende Ursache sei, es gibt auch Hallucinationen, Sinnes-täuschungen infolge subjektiver Erregung und innerlicher Reizung — sei es der Seele, sei es der Nerven.

Die Untersuchung, welches im einzelnen Falle die Ursache der (vermeintlichen) Empfindung sei, ist Aufgabe der Vernunft. Diese Prüfung könnte natürlich nicht erfolgen, wenn nicht die unbedingte Geltung des Kausalgesetzes feststände.

Allein weiter ist keine Voraussetzung notwendig. Das Kausalgesetz genügt, um die Erkenntnis überhaupt zu ermöglichen und den Schritt aus der subjektiven Innerlichkeit des Vorstellens in die objektive Außenwelt zu vollziehen.

Die nähere Bestimmung, wie die Ursache der Sinnesempfindung jeweils oder überhaupt beschaffen sei, ergibt sich aus der kritischen Untersuchung des Verstandes; aber für die Wahrheit der Sinnesempfindung hat sie keine vorgängige Bedeutung. Auch die Sinnesempfindungen, welche auf Hallucination beruhen, sind wirklich erlebte, der Seele abgenötigte Akte. Nur ist deren Ursache nicht ein äußerer Gegenstand oder Reiz, sondern die eigene körperliche oder geistige Erregung.

Die Zuverlässigkeit unserer Sinneserkenntnis wird, wie die kritische Erkenntnislehre festhält, nicht in Frage gestellt, wenn die sinnlichen Qualitäten oder Empfindungsformen (Farbe, Wärme, Klang, Schwere, Säure) so, wie sie uns erscheinen, den Gegenständen nicht zukommen, sondern draußen etwas ganz anderes sind, nämlich bestimmte Schwingungsformen. Ebenso wenig oder noch weniger wird die Wahrhaftigkeit unserer Sinneserfahrung zweifelhaft, wenn deren Inhalt so beschaffen ist, daß die hinreichende Ursache dafür nicht in der mechanischen Naturordnung, auch nicht in der menschlichen Geisteskraft liegen kann, sondern nur in Gott. Diese Entscheidung ist Sache der Vernunft und berührt die sinnliche Erfahrung als solche gar nicht.

Die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnis erscheint dem Einwand zufolge als eine Sache, die für sich selber feststeht, ohne Eingliederung in eine metaphysische Welterklärung, erhaben über alle Zweifel, einzig gefährdet durch die Annahme von Wundern.

Ganz anders, wenn wir uns einerseits in die erkenntnis-theoretischen Probleme hineinarbeiten, anderseits in die Physiologie unserer Sinneserfahrung und Denktätigkeit.

Welche Bürgschaft gibt uns die physiologische Aufklärung und Feststellung der Zellen- und Faserveränderungen in unserem Gehirn für die Zuverlässigkeit unserer Erkenntnis? Welcher Abgrund gähnt zwischen dem, was

der exakten Wissenschaft zufolge wirklich in uns vorgeht, und dem, was wir Wahrheit unserer Erfahrungserkenntnis nennen? Wenn nicht Gott, seine Weisheit und Heiligkeit als höchster Erklärungsgrund die Verwicklungen der Gehirnbewegungen und Atomschwingungen mit den Idealen des Geisteslebens verknüpft, dann ist unsere Erkenntnis sehr in Frage gestellt. Das Kausalgesetz bedeutet Gott als überweltlichen Schöpfer; Gott aber bedeutet das Wunder.

Du Bois-Reymond nimmt das Kausalgesetz als gleichbedeutend mit dem mechanischen Umsatz der Kraftformen. Wissenschaft ist ihm nur der Nachweis der mechanischen Folgeverhältnisse. Darum sagt er: Der Pyrrhonismus oder absolute Agnostizismus sei zwar vielen unerträglich; allein anderseits: »Wo Supernaturalismus anfängt, hört die Wissenschaft auf.« (Grenzen des Naturerkennens, Leipzig 1891, p. 6.) Der Aufgang des Gesetzes sei der Tod des Wunders. *Le miracle est mort, la loi est apparue.* (Dolfus.)

Nun ist die Empfindung nach Du Bois-Reymond eine mechanisch unerklärliche Tatsache. Müßte man nicht von seinem Standpunkte aus aller Erfahrung zum Trotz die Tatsächlichkeit des sinnlichen und geistigen Bewußtseins bestreiten? Wenn dies aber ein Widersinn wäre, gilt nicht dasselbe zugunsten des Wunders? Ist das Wunder im letzten Grunde die Kundgebung eines Neuen, eine Krafterzeugung durch Geist und Gott? Allerdings: die Annahme eines immateriellen Ozeans zwischen den zwei Festländern der mechanischen Reizzuleitung und Bewegungsfortleitung ist unannehmbar. Allein auch das Wunder erhebt nicht den Anspruch, eine Vermehrung oder Verminderung des Weltmaterials und mechanischen Kraftvorrates zu bewirken.

2. Der Einwand verwechselt die wirklichen Naturgesetze selber in ihrer tatsächlichen Wahrheit und in ihrer vollständigen Gesamtheit mit der jeweiligen zeitgeschichtlichen Auffassung und Formulierung der einzelnen Naturgesetze und der Naturordnung überhaupt.

Jeder Fortschritt der Naturwissenschaft, ob er durch neue Erfahrungen oder neue Gesichtspunkte erzielt wird, tritt in Widerspruch mit den seither geltenden Naturgesetzen. »Die Fortschritte der Wissenschaft bestehen ja nur darin, daß, was bisher als Gesetz anerkannt wurde, als Gesetz vernichtet wird.« Virchow, Über Wunder, p. 156. 151 sq. (47. Naturforschervers. Breslau 1874.) Also: Der Aufgang des neuen Gesetzes ist der Tod des alten Gesetzes.

Es gibt kein Naturgesetz, welches eine andere Ursächlichkeit und eine andere Wirkung oder eine andere Verursachung einer Wirkung als unmöglich ausschlosse. Diese Bedeutung hat nur das Gesetz des Widerspruchs und des hinreichenden Grundes.

Die Naturgesetze, sogar die allgemeinsten Naturgesetze, auch das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes und der mechanischen Kraft, sind ihrem Ursprung und Inhalt nach empirisch und rein positiv, nicht ausschließend.

Allerdings wächst mit der Allgemeinheit eines Naturgesetzes die Unwahrscheinlichkeit einer konkurrierenden oder entgegenwirkenden oder wesentlich bedingenden Ursache. Allein der mechanisch-naturalistische Monismus selbst ist genötigt, den positiven Charakter des Gesetzes der Entropie hervorzuheben, wenn die Folgerung abgelehnt werden soll, daß die Weltbewegung unvermeidlich einem zeitlichen Ende entgegengehe, also auch einen zeitlichen Anfang durch einen Anstoß von außen gehabt haben müsse. (Vgl. Haeckel, Welträtsel, 279—282. 285—287.)

Man kann wohl die Beweislast für das Vorhandensein einer solchen Ursächlichkeit dem zuschieben, der sie behauptet: allein man darf dieselbe ebensowenig von vornherein ablehnen. Haeckel selbst macht von diesem Recht Gebrauch, wo es sich um die absolute Geltendmachung der Entropie handelt; ebenso zugunsten der psychischen Anlagen und Kräfte, welche in den materiellen Atomen sein und wirken sollen.

Wie könnte er sonst die Tatsache des Lebens, des Bewußtseins, der Vernunft und Sittlichkeit erklären? Es sind also noch viele andere Kräfte schon in der Erdenwelt wirksam außer der mechanischen Bewegung und der Wärme, d. h. außer dem, was im Verhältnis der Äquivalenz steht und der Gegenstand des allgemeinsten Naturgesetzes, des Substanzgesetzes ist.

Alle Naturgesetze sind empirisch und positiv, darum nicht denkwürdig und nicht von ausschließender Bedeutung. Sie sind nicht grundlegende Schranken der Erfahrung, sondern deren Inhalt. Sie haben deshalb kein Veto-Recht gegen eine Erweiterung und Ergänzung des Erfahrungsinhaltes durch neue Tatsachen, Wirkungsformen, Natur- oder Geistesgesetze. Nicht einmal die eine Kristallisationsform schließt eine andere für denselben Körper aus.

Gerade das Neue, Ungewohnte und Fremdartige im Inhalt einer Beobachtung oder eines Berichtes ist ein Merkmal der Echtheit. Was unserer Einbildung entstammt, ist daran kenntlich, daß es aus Seitherigem kombiniert ist; das Wirkliche ist durch Originalität ausgezeichnet. Darum muß jede neue Erfahrung wie Erkenntnis mit der seitherigen Erfahrung scheinbar in Widerstreit kommen.

3. Der Einwand verwechselt die unbedingte und ausnahmslose Geltung der Naturgesetze mit der unbedingten Wahrheit des Weltbildes oder Ursachenzusammenhanges, zu dem wir unter der unmittelbaren Gewalt des sinnlichen Eindrucks gelangen.

Jede Erweiterung und Berichtigung unseres Wissens ist nur möglich durch eine Erfahrung oder Auffassung, welche scheinbar mit den seither geltenden Gesetzen in Widerspruch steht. Scheinbar: denn nicht die früheren Erkenntnisse, sei es aus Erfahrung



oder Schlußfolgerung, sind der Grund dieses Widerspruchs (immer die Richtigkeit der neuen und alten Erfahrungen und Schlußfolgerungen vorausgesetzt), sondern die abschließende Verwertung dieser Erkenntnisinhalte.

Die Gefahr liegt in der Neigung, den (wirklich oder vermeintlich richtigen) Wissensinhalt als absolut gültig, als endgültig, alleingültig, als unter dem höchsten oder eigentlichen Gesichtspunkt gültig aufzufassen. Man übersieht, daß die Richtigkeit jeglicher Sache zugleich von dem Gesichtspunkte bedingt ist, unter dem man an die Frage: Wahr oder Falsch? herantritt oder *ratione temporum* herantreten kann.

Es gibt vielerlei Geisteszustände — je nach Kulturstufe und Erziehung, Gewöhnung und Vorurteil der einzelnen wie ganzer Gemeinschaften und Zeitalter, welche keine Empfänglichkeit für höhere Gesichtspunkte oder andere Betrachtungsweisen haben.

Die Naturwissenschaft des 16. und 17. Jahrhunderts, nicht nur die Kirche, berief sich der kopernikanischen Weltanschauung gegenüber auf die Erfahrungsgesetze der unmittelbaren Wirklichkeit, auf den unzweifelhaften Augenschein, auf das Gesetz der Schwere, wie es eben bis dahin verstanden wurde. War es und erscheint es nicht als evident, daß das Schwere nach unten fällt, daß die körperliche Substanz unmittelbar empfunden wird? Man beachte wohl, daß Kopernikus nicht mit einer neuen Tatsache, sondern mit einem neuen Gesichtspunkt zur Auffassung und Deutung des äußeren Erfahrungsbildes auftrat.

Es galt und gilt als feststehendes Naturgesetz, daß unsere Sinnesempfindungen die Bewegungen, Licht und Wärme, Farben, Klänge, Geruchs- und Geschmackseigenschaften, Härte, Glätte, Nässe, Schärfe so wahrnehmen, wie sie in der Wirklichkeit sind. Der naive Realismus beruft sich immer noch auf den offenkundigen Augenschein; der materialistische Monismus, der die Seele leugnet, steht noch immer unter dem Banne des Eindrucks, d. h. des großen Naturgesetzes, daß wir durch alltägliche und evidente Erfahrung der körperlichen Realität unmittelbar inne und gewiß sind, daß aber die Existenz der Seele und der unkörperlichen Vorgänge nicht erfahrungsmäßig feststehe.

Und doch hält die Wissenschaft ihre erkenntniskritischen Grundsätze aufrecht, welche ebenso dem naiven Realismus wie dem materialistischen Monismus widersprechen. Wäre der Einwand gegen das Wunder gültig, so wäre dieses Verhalten der Wissenschaft unerlaubt. Der Geist bliebe in seinen seitherigen Erfahrungsbereich und in den Bannkreis der seither errungenen Gesichtspunkte eingeschränkt: denn jede neue Erfahrung und jede neue Auffassungsweise ist eine Verneinung des Seitherigen, insofern es das Alleingültige sein wollte.

Der Mensch will die Wahrheit, die Welterklärung, ein wenigstens im Umriß vollständiges Bild und eine wenigstens grundsätzlich abschließende Erklärung der Wirklichkeit. Darum ist man geneigt, im Volke wie in der Wissenschaft, in Religion und Philosophie, in Natur und Geschichte, durch das absolut lautende Urteil dem seitherigen Erfahrungs- und Vernunftwissen, so unvollständig und ungenügend es sein mag, den gewünschten Charakter einer endgültigen Weltanschauung zu geben. Man ist beruhigt, wenn man die Form der Abgeschlossenheit dem Bruchstück aufgeprägt hat.

4. Der Einwand verwechselt das Naturgesetz im eigentlichen Sinne mit der Feststellung der Tatsachen, der tatsächlich vorhandenen Ursachen, d. h. jener Wirkursachen, deren Wirken den Inhalt der Naturgesetze bildet. Die *quaestio iuris sive legis* wird mit der *quaestio facti* verwechselt. Gesetz im eigentlichen Sinne ist die genaue Feststellung des Folgeverhältnisses zwischen zwei oder mehr Tatsachen oder Vorgängen. Allein das Gesetz sagt nichts darüber, ob die betreffenden Tatsachen überhaupt oder allein oder in jener Weise vorhanden sind, daß das Folgeverhältnis eintritt.

Das Gesetz sagt nichts darüber, ob in entsprechender raumzeitlicher Nähe etwa andere Ursachen vorhanden sind oder nicht, welche das betreffende Folgeverhältnis in Frage stellen können oder von vornherein hemmen. Das Gesetz der Anziehung oder der Schwere wird nicht durchbrochen, wenn eine neue Ursache hinzutritt, welche den Fall des Körpers verhindert, welche die Bewegung ablenkt, welche überhaupt der Entwicklung eine andere Richtung gibt. Die Krankheit würde in diesem Zeitpunkt nicht aufgehört haben, wenn nicht eine neue Ursache für den kranken Körper in Wirksamkeit getreten wäre.

Das Naturgesetz des Krankheitsverlaufes wird durch das Heilwunder ebensowenig in Frage gestellt, wie durch die Eingriffe des Arztes und die Wirkung der Arzneien.

Es gibt kein Naturgesetz, das durch eines der biblischen Wunder in Frage gestellt würde. Das Naturgesetz sagt nur, daß ein Folgeverhältnis zwischen diesem und jenem Vorgange besteht. Dieses Folgeverhältnis tritt auch unfehlbar ein, wenn nicht eine neue Ursache hinzutritt. Allein darüber sagt das Naturgesetz nichts.

Dampfmaschinen, Eisenbahnzüge, Telephone sind Wirkungen, welche durch kein naturgesetzliches Folgeverhältnis herbeigeführt werden; sie sind die Folge des Hereintretens einer neuen Ursächlichkeit, der menschlichen

Überlegung. Ebenso erfolgt das Wunder ohne Verletzung eines Naturgesetzes infolge des Hereintretens einer übermenschlichen Geistesmacht.

Der Wunderbericht über den Durchzug Israels durch das Rote Meer erwähnt den heftigen Ostwind; das naturgesetzliche Verhältnis zwischen Wasser und Luftströmungen wird durch das Wunder des Durchzugs in keiner Weise gefährdet. Es handelt sich nicht um das Gesetz des Folgeverhältnisses, sondern um die Herbeiführung der natürlichen Kräfte, welche der Gegenstand der gesetzlichen Bestimmungen des Folgeverhältnisses sind. (Exod. 14, 21; 15, 8. 10.)

Der Einwand macht die falsche Voraussetzung, die naturgesetzliche Ordnung sei gleichbedeutend mit der Abgeschlossenheit des Naturgebietes gegen jede höhere Einwirkung. Dabei werden die Grenzen von den einen enger, von den andern weiter gezogen.

Der Materialismus nimmt an, es gebe nur eine mechanische Naturordnung. Durch dieses Dogma ist er genötigt, die Welt des Lebens und des Geistes als ein Ergebnis der mechanischen Veränderungen zu erklären. Allein die Energie der Behauptung ist kein Ersatz für den mangelnden Beweis. Die große Tatsache der organischen, sinnlichen, geistigen Lebewelt ist ein ebenso großer Beweis, daß die mechanische Naturordnung kein abgeschlossenes Ganzes ist, sondern die Grundlage und das Material für die höheren Naturordnungen des organischen, sinnlichen, geistigen Lebens. Die Kräfte, welche in diesen Ordnungen wirken, sind ebenso gesetzmäßig wie die mechanische Natur; gleichwohl zwingen sie die mechanischen Kräfte in den Dienst der höheren Ordnungen. Daß wirklich ein Zwang stattfindet, erhellt aus der Tatsache der Krankheit und des Leidens, des Todes und der Verwesung. Die mechanischen Kräfte gewinnen wieder die Oberhand.

Die niederen Ordnungen sind unbeschadet ihrer Selbständigkeit empfänglich und bedüftig der Einwirkungen höherer Ursachen, insbesondere des Geistes.

Der Geist und die Teleologie überhaupt benutzt und verwertet die mechanische Naturgesetzlichkeit, indem er die dem Zweck entsprechende Verbindung oder Trennung herbeiführt: aber immer auf Grund der genauen Kenntnis der Naturgesetze. Je genauer und umfassender diese Kenntnis ist, desto mehr vermag der Geist Wirkungen mittelst der mechanischen Naturkräfte hervorzubringen, welche diese für sich allein niemals mit sich gebracht hätten. Insofern kann man das technische Werk und noch mehr das Wunder einen abgekürzten Naturprozeß nennen, wie dies Augustinus hinsichtlich der Brotvermehrung getan hat. Künstliche oder chemische Herstellung der Nahrungsmittel — ohne den Umweg der pflanzlichen Entwicklung — ist das Ziel der Naturforschung. Einige organische Stoffe hat man mit Erfolg herzustellen versucht; es ist prinzipiell möglich, wenn und weil der Geist das Werden derselben bis in die letzten naturgesetzlichen Folgeverhältnisse hinein zu verfolgen imstande ist und die Kombinationen, welche z. B. zur Herstellung von Stärkemehl, Eiweiß notwendig sind, auf einfacherem Wege herbeiführen kann. Die Natur zielt eben nicht auf die Erzeugung von Stärkemehl, Harn als toter

organischer Verbindungen, sondern auf das Pflanzen- und Tierleben in seinen Artformen. Sobald die Mechanik des Vogelflugs genau erforscht ist, ist das Problem des künstlichen Flugs im Grundgedanken gelöst.

Der Geist eignet sich durch die Erkenntnis die Wirkungsweisen aller Dinge an und wird dadurch instand gesetzt, die für einen bestimmten Zweck notwendigen Verbindungen und Lösungen herbeizuführen. Darin liegt die unerschöpfliche Bedeutung des Experimentes. Indem der Geist die Naturgesetze erforscht, sich dadurch alle Naturkräfte innerlich aneignet und für seine Zwecke dienstbar macht, entwickelt er die seiner Natur entsprechende Gesetzmäßigkeit des Wirkens — durch Erkenntnis, durch Selbstbestimmung hinsichtlich des Zweckes, durch Benutzung hinsichtlich der Mittel.

2. Einwand: Gegen die Erkennbarkeit des Wunders aus dem Zeugnis anderer.

Die Zeugnisse von Zeitgenossen und die geschichtlichen Berichte aus der Vergangenheit sind für die meisten die eigentliche Quelle und Grundlage des Wunderglaubens. Diejenigen Wunder, welche für die religiöse Überzeugung entscheidende Bedeutung haben, gehören der Vergangenheit an und kommen demnach zunächst nicht als Erfahrungsinhalt, sondern als Wunderberichte inbetracht.

Hume hat die logische Unmöglichkeit behauptet, auf Grund irgendwelcher Zeugnisse oder Berichte zur Anerkennung eines Wunders (ohne Vergewaltigung der Vernunft) zu gelangen.

Humes Gedankengang ist kurz folgender:

Kein Zeugnis für irgend eine Art Wunder kann je auf eine Wahrscheinlichkeit, viel weniger auf einen Beweis hinauslaufen. Und selbst angenommen, es sei auf einen Beweis hinausgekommen, so wäre ein Gegenbeweis vorhanden, hergeleitet eben aus der Natur des Faktums, das es festzustellen trachtet. Erfahrung allein ist's, was menschlichem Zeugnis Glaubwürdigkeit gibt; und wieder ist es dieselbe Erfahrung, die uns der Naturgesetze versichert. Widersprechen sich also diese beiden Arten von Erfahrung, so haben wir die eine von der anderen abzuziehen und die dem Rest entsprechende Meinung anzunehmen, mit der entsprechenden Zuversicht.

Allein gemäß dem erörterten Prinzip läuft dieser Abzug für alle Volksreligionen auf eine völlige Vernichtung hinaus. Wir dürfen daher als Maxime festsetzen: »Kein menschliches Zeugnis kann genügende Kraft haben, um ein Wunder zu beweisen und es zu einer richtigen Grundlage für ein Religions-system zu machen.«

»Der Grund, warum wir Zeugnissen und Geschichtschreibern Glauben schenken, ist von keiner a priori wahrgenommenen Verknüpfung zwischen Zeugnis und Wirklichkeit hergeleitet, sondern von unserer Gewöhnung an eine Übereinstimmung zwischen ihnen.«



»Ein Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze; da diese Gesetze durch eine feste, unveränderliche Erfahrung festgestellt sind, so ist der Beweis gegen ein Wunder aus der wahren Natur des Faktums heraus so vollständig, als nur irgend ein Argument aus der Erfahrung möglicherweise ersonnen werden kann.«

A) Zur besonderen Begründung sagt Hume: In der ganzen Geschichte gibt es nicht ein Wunder, das genügend bezeugt wäre inbezug auf die Anzahl der Zeugen, auf deren Beobachtungsfähigkeit, Verstand und Wissenschaft, unzweifelhafte Unbescholtenheit, Interesselosigkeit, Sicherheit gegen unabsichtliche Irreführung und Versteifung in einer Ansicht.

B) Der Reiz der Überraschung und Verwunderung begünstigte die Aufnahme und Verbreitung der Wunderberichte.

»Vereinigt sich damit der religiöse Geist, so ist's mit dem gesunden Menschenverstand zu Ende.« Der Fromme (im Sinne des Enthusiasten) bilde sich ein, zu sehen, was keine Realität besitzt, und verbreite seinen Glauben mit zudringlichem Eifer. Seine Zuhörer, die ihm geneigt sind, entsagen dem (wenigen) Urteil, das sie haben, bei diesen erhabenen Dingen aus Prinzip.

»Da die Wahrheitsverletzungen in der Bezeugung religiöser Wunder gewöhnlicher sind als in der anderer Tatsachen, muß dies die Glaubwürdigkeit sehr vermindern.«

C) Der Ursprung der Wunderberichte führe überall in Gegenden und Zeiten der noch unentwickelten Beobachtungs- und Urteilsfähigkeit zurück. Die Anfänge aller Nationen führen ins Wunderbare zurück.

D) Jedem Wunder der einen Religion stehen die Wunderberichte der anderen Religionen gegenüber. Folglich würde der Wunderbeweis einer jeden Religion durch den der anderen entkräftet.

Zu den bestbezeugten Wundern sei die von Tacitus Hist. 5, 8 berichtete Lahmenheilung Vespasians auf das Gebot des Serapis zu zählen, sowie die jansenistischen Wunder zu Paris.

Auf Humes Einwand ist grundsätzlich zu erwidern:

1. Der Einwand ist hinfällig, weil er die falsche Voraussetzung macht, daß das Wunder ohne weiteres eine Durchbrechung der Naturgesetze sei. Das Wunder fordert das Hereintreten einer höheren Ursache, welche die niedere Naturordnung für ihre Zwecke benutzt.

Die Tatsachen des Lebens, der Sinnlichkeit und des Geistes, die Fortpflanzung, die menschliche Technik, bedeuten auch in gewissem Sinne eine Durchbrechung der Naturgesetze, aber mittelst ihrer Überwindung durch die hereintretende höhere Ursache.

Wäre der Einwand berechtigt, so dürften wir keinem Berichte Glauben schenken, der Ungewohntes mitteilt, insbesondere aus anderen Zonen und Zeiten, jedenfalls so lange nicht, bis eine eigene Untersuchung möglich wäre.

Ein Tropenbewohner dürfte nicht glauben, daß das Wasser gefriere, wenn es ihm auch noch so zuverlässig versichert würde. Die Originalität, Neuheit und Fremdartigkeit ist eher ein Merkmal wirklicher Wahrnehmung; denn die menschliche Einbildung arbeitet gerade mit dem gewohnten Erfahrungsmaterial.

Was den Alten unmöglich schien, daß die Sonne im Norden stand, ist für uns gerade ein Wahrheitsbeweis, daß Erlebtes berichtet wurde.

Unsere Erkenntnis bedarf der Vervollständigung und Erweiterung; sie darf nie den Anspruch erheben, als ein in sich abgeschlossenes Ganzes gelten zu wollen, das weder der Berichtigung noch der Ergänzung bedürftig sei. Keine Erfindung hätte gemacht werden können, die Paläontologie wäre abzuweisen, wenn die seitherige Denkgewöhnung das Recht hätte, von vornherein als wissenschaftliches Wahrheitskriterium zu gelten. Die Entwicklungslehre wäre schlechthin unzulässig: wer hat je die Entstehung einer neuen Art beobachtet?

Alle Verbote, welche von vornherein gewisse Dinge ausschließen wollen, entstammen entweder der Scheu vor der Wahrheit oder dem Dogmatismus des Unglaubens, der Ruhe haben will. Aus inhaltlichen Gründen darf nichts von vornherein als unannehmbar ausgeschlossen werden: als inhaltliches Kriterium gilt einzig und allein der Satz des Widerspruchs. Aber auch dessen Handhabung fordert Vorsicht.

Die Erfahrung könnte nur dann im Sinne Humes als unbedingter Maßstab der Beurteilung von Berichten gelten, wenn sie und insofern sie der Inbegriff der rein objektiven Wahrheit wäre. Dazu würde die sachliche Vollständigkeit gehören, da jede Ergänzung zugleich eine Verbesserung in der Beurteilung des seitherigen Wissens bedeutet. Solange dieser Mangel der Vollständigkeit unserem Erfahrungswissen anhaftet, ist es nicht ohne großen Vorbehalt zum Maßstab der Beurteilung neuer und ungewohnter Berichte geeignet.

Dazu kommt, daß unsere Erfahrung niemals ein rein objektiver Wahrheitsbesitz im Sinne von rein empirischer Erkenntnis ist. In aller Erfahrung ist von der ersten Sinnesempfindung an ein wesentlicher Bestand von subjektiven Erkenntniselementen mitenthalten; in jeder Beobachtung vollzieht sich eine Wechseldurchdringung zwischen unserer lebendigen Innerlichkeit und dem Außenvorgang. Weder als sinnliche Naturwesen noch als Geistseelen spiegeln wir in mechanischer Selbstlosigkeit die Außendinge wider. Vielmehr ist bereits jede Einzelerfahrung durch unsere Innerlichkeit beeinflusst, sowohl durch dauernde wie augenblickliche Stimmungen und Richtungen, wenn auch nur so, daß wir einem gewissen Gebiete Aufmerksamkeit und Interesse entgegenbringen oder Gleichgültigkeit, Geringschätzung, wenn nicht sogar den ausdrücklichen Willen, überhaupt nichts aus der gegnerischen Gedankenwelt zu lesen und zu erfahren. Dies findet sich nicht bloß bei Gläubigen, sondern Hume selbst spricht den Grundsatz aus, man solle sich um religionsgeschichtliche Wunder von vornherein gar nicht bekümmern.

Hume setzt einfach voraus, es sei allgemein anerkannt, daß der Wunderglaube durch keine eigene Erfahrung, sondern nur durch Wunderberichte begründet sei. Allein tatsächlich haben alle Kulturvölker wie die Naturvölker gerade das Wunderbare für eine unzweifelhafte Erfahrungstatsache gehalten und damit ihren Glauben an göttliche Mächte begründet.

Vielleicht gibt man dem Einwand Humes folgende verbesserte Form:

Bei richtiger Beobachtung begegne dem normalen Menschen nichts Wunderbares, und darum habe ein Wunderbericht von vornherein die größte Unwahrscheinlichkeit gegen sich. — Allein das ist ja gerade die Streitfrage. (Vgl. J. Stuart Mill, Religion und Offenbarung. Berlin 1875, p. 180—200.)

Wenn wir uns auf die Gegenwart beschränken, würde man von gläubiger Seite auf die jedem zugänglichen Erfahrungstatsachen, auf die Wunderheilungen zu Lourdes oder Trier und den anderen Wallfahrtsorten hinweisen. Die exakte Wissenschaft hat sich meines Wissens noch nicht bemüht, eine befriedigende Erklärung dieser Tatsachen zu geben oder den Tatbestand genau festzustellen. Es wäre immer noch Zeit dazu: aber das einfache Ignorieren, wie es seither beliebt wurde, ist keine Widerlegung des Wunderglaubens. Auch für den nicht, der an die ausnahmslose Gesetzmäßigkeit allen Geschehens glaubt; denn Gesetzmäßigkeit und Alleinherrschaft des Mechanismus ist sehr verschieden. Die Geisteswelt hat ihre eigenen Gesetze, welche durch die Beobachtung und Würdigung der Tatsachen auf dem geistigen Gebiet — der Geschichte und des Seelenlebens, der Religion und Kultur zu erforschen sind.

Die Zumutung, das Geistige nach den Gesetzen des Mechanismus zu denken, ist nicht gesetzmäßige Auffassung, sondern Vergewaltigung des Geistigen.

Daraus ergibt sich zugleich, daß die höchste Kulturstufe oder die volle Tageshelle der Geschichte keine Bürgschaft dafür gibt, daß die betreffende Zeit nicht von bestimmten Voraussetzungen beherrscht sei. Die grundsätzliche Ablehnung des Wunderbaren ist unzweifelhaft ebenso eine metaphysische Voraussetzung wie der lebhafte Wunderglaube.

Als argumentum ad hominem ließe sich auf den Gedanken Humes zunächst antworten: Wenn der ganze Grund für unseren Glauben an die Berichte anderer darin besteht, daß wir gewohnt sind, Übereinstimmung zwischen unseren eigenen Erfahrungen und Anschauungen einerseits und dem Inhalt jener Berichte andererseits anzutreffen, so kommt nur diese Übereinstimmung in Betracht, nicht aber das innere Recht, sei es auf der Seite des Berichtes, sei es auf seiten dessen, der den Bericht vernimmt. Sonst könnte Hume dem Bericht nicht von vornherein alle selbständige Bedeutung absprechen.

Dann aber wären in Zeiten, wie die römische Kaiserzeit, gerade die Wunderberichte die allerglaubwürdigsten; denn sie waren in voller Übereinstimmung mit der allgemein herrschenden Überzeugung, die Wunder seien eine unzweifelhafte Erfahrungstatsache.

Selbst Freigeister, wie Sulla, Cicero, Plinius, Tacitus, glaubten an Wunder. Die ganze Weltanschauung war so, daß sie dazu nötigte, überall die Wunderthätigkeit der Götter und Dämonen zu erwarten. Daraus erklären sich die Wallfahrtstempel, die Verehrung der Heilgötter, die Lebensbilder von Wundertätern, wie von Plotin, von Apollonius von Tyana, von Pythagoras.

Das Kriterium Humes käme dann auf den trivialen Satz hinaus: Wunderberichte sind nur für diejenigen glaubwürdig, welche vermöge ihrer Denkgewohnheit und Weltanschauung an Wunder glauben. Jeder Bericht ist glaubwürdig, weil und insoweit er mit der Weltanschauung jedes einzelnen übereinstimmt. Folglich wäre derselbe Bericht glaubwürdig und unglaubwürdig, in einer Zeit glaubwürdig, in einer andern nicht mehr.

Zeller hat die Fassung des Humeschen Einwandes dahin richtig gestellt: »Es läßt sich kein Fall denken, in welchem der Historiker es nicht ohne allen Vergleich wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unrichtigen Berichte, als daß er es mit einer wunderbaren Tatsache zu tun habe.« Ad. Harnack ebenso: Wunder und Geschichtsbetrachtung seien unvereinbar. Es bestehe ein wesentlicher Unterschied zwischen seither Unbekanntem und darum ganz Ungewohntem, wie Röntgenstrahlen, einerseits und dem Wunder, wie es als die Auszeichnung der Wundertäter und als Kundgebung der Gottheit von den Religionen behauptet wird. Man brauche nicht, wie Hume es bei der Beurteilung des indischen Fürsten getan habe, die Beschränktheit als berechtigtes Prinzip anzuerkennen, um seinen Einwand zu vertreten. Denn die Änderung des Aggregatzustandes sei überall zu bemerken.

Der Charakter des Wunders liegt zumeist nicht in der sachlichen Wirkung, sondern in der Art ihrer Herbeiführung — durch bloßen Befehl, ohne natürliche Hilfsmittel. Während sonst die teleologische Geistursache die Naturursachen benutzt und an deren Benutzung gebunden erscheint, zeigt das Wunder eine geistige Wirksamkeit, welche nicht an die Naturursachen gebunden ist.

Sodann sind die sog. höheren Wunder, welche auch der Sache nach über die Macht jeder bedingten Ursache hinausgehen, wie die Totenerweckung eines Verwesenden, so eigenartig, daß eine Gleichstellung derselben mit seither unbekannten Natur- und Geisteskräften ausgeschlossen ist. Deshalb ist ja der



Einwand ungültig, daß wir die Grenzen der natürlichen Wirkungsfähigkeit nicht kennen, also von keiner Wirkung behaupten können, sie sei sicher übernatürlich.

Gegenüber der Zellerschen Fassung ist zuzugestehen, daß man einem Wunderbericht mit größter Zurückhaltung und Vorsicht, aber auch mit größter Gewissenhaftigkeit in der Prüfung dessen, was für ihn Zeugnis ablegt, gegenüber treten muß. In ganz anderer Weise als bei natürlichen Vorkommnissen muß die Möglichkeit einer Täuschung oder Beeinflussung inbetracht gezogen werden: kurz alles, was eine natürliche Erklärung der Sache und des Wunderglaubens bieten könnte.

Allein andererseits darf man vor dem die Augen nicht verschließen, was trotz aller Kritik nicht natürlich zu erklären ist. Gerade darum, um die Wunderberichte aus der Vergangenheit richtiger beurteilen zu können, sollte die Fachwissenschaft die der Gegenwart gebotene Gelegenheit nicht ferner ungenützt lassen, den in Lourdes vorliegenden Tatbestand exakt festzustellen. An Prämien und Stipendien fehlt es den beteiligten Akademien und Fakultäten für solche Zwecke nicht.

2. Was den menschlichen Zeugnissen Glaubwürdigkeit gibt, soweit die Sache dabei inbetracht kommt, ist die Gesamtheit aller inneren und äußeren Wahrheitsmomente, nicht aber einzig und allein die Übereinstimmung mit unserer seitherigen Erfahrung, insofern darunter die beschränkte und unvollständige Kenntnis der Wirklichkeit verstanden wird, welche nach Zeit, Ort, Bildung, Beruf bei den einen so, bei den andern anders, bei allen irgendwie zufällig bedingt und lückenhaft ist. Wir sind nicht verpflichtet, ja nicht einmal berechtigt, ohne eigene Prüfung der sachlichen Möglichkeit jedem Wunderbericht oder überhaupt jedem Berichterstatter blindlings alles auf sein Zeugnis hin zu glauben, einfach deswegen, weil er als ein Charakter gelten darf, der die Wahrheit (im allgemeinen und im gewöhnlichen Sinne) sagen konnte und wollte.

Der Biedermann nach Verstand und Charakter genügt nicht, um den Anforderungen gerecht zu werden, welche die Sphinx der Wirklichkeit an den Wahrheitssucher und Wahrheitszeugen, besonders in Dingen von metaphysischer Tragweite, stellt. Denn die Psychologie, Erkenntnistheorie, Religions-, Literatur- und Kulturgeschichte, die Rechtspflege liefern zuviel Beweise dafür, daß die unbeeinflusste Feststellung des Tatbestandes eine Aufgabe ist, die über das Durchschnittsmaß weit hinausreicht.

Vielmehr muß dem denkenden Menschen gegenüber jedem menschlichen und geschichtlichen Zeugnis das Recht und die

Pflicht gewahrt werden, hinsichtlich der berichteten Sache die innere Möglichkeit zu prüfen.

Die Fähigkeit und den Willen, die Wahrheit zu berichten, wird man weder einem Tacitus noch den Staatskanzlern der alten Großmächte abstreiten. Sind wir deshalb verpflichtet, ohne weiteres dem Tacitus oder den ägyptischen oder assyrischen Königsurkunden alles zu glauben, was sie etwa über die selbst-erlebten Kundgebungen der Gottheit berichten? Wenn man diesen Glauben zurückhält oder ausdrücklich versagt, fällt man deshalb keineswegs das Urteil, die betreffenden Zeugen seien nicht (in dem gewöhnlichen Sinne) befähigt und gewillt gewesen, die Tatsachen zu beobachten und die Wahrheit zu sagen. Allein all unser Erkennen ist unwillkürlich von Auslegungen durchdrungen, welche teils von Gewöhnungen, teils von den metaphysischen und religiösen Grundanschauungen bestimmt werden, die jeder, auch der sogenannte gesunde Menschenverstand, auch der Unbefangene mitbringt. Damit ist nicht gesagt, daß der Mensch sich nicht zur sicheren Unterscheidung des Subjektiven und Objektiven in dem Concretum seiner Eindrücke hindurcharbeiten kann: allein diese Aufgabe bedeutet nicht weniger als den Kampf um die richtige Weltanschauung und Welterklärung. Die innere Möglichkeit eines Vorgangs wird von jedem entschieden nach dem Gesamtbild der Wirklichkeit, das er als die Frucht seines geistigen Lebens in sich trägt und in das er nun auch den ihm gegenüberstehenden (erst zu nehmenden) Wunderbericht irgend einer Religion eingefügt hat. Je nach der metaphysischen und religiösen Weltanschauung wird die Beurteilung eines Wunderberichtes verschieden sein. Dabei kommen nicht nur die verschiedenen Religionen in Betracht, wie Hume geltend macht, sondern die wissenschaftlichen Weltanschauungen nicht minder. Je innerlich fremder einem Denker die Weltanschauung ist, aus deren Umwelt und Mitte ein Wunderbericht kommt, desto gleichgültiger und bedeutungsloser wird er ihm erscheinen, auch dann, wenn er an Wunder glaubt.

Fühlte sich das sadducäische Hohepriestertum durch die Wundertat Petri veranlaßt, ihre Bedeutung als Wahrheitsbeweis ernstlich zu würdigen? (Vgl. Act. 4. 5. Joh. 11. 12.)

Welchen Jesuiten veranlaßten die jansenistischen Wunder zu Paris zu einer ersten Prüfung, auf welcher Seite die grundsätzliche Wahrheit liege? Man ging natürlich an die Sache heran, aber um sie mit allen Mitteln zu entkräften. Man muß Mohammed als Lügner erklären, wenn man nicht glaubt, daß ihm der Erzengel Gabriel erschienen sei? Man muß Zarathustra als Lügner erklären, wenn man nicht glaubt, daß ihm Ahuramazda das Lehrgesetz des reinen und ursprünglichen Parsismus geoffenbart habe?

Muß man den Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften für einen Betrüger oder des sittlichen, religiösen und philosophischen Urteils Unfähigen halten, weil er die Ideen des Neuplatonismus eines Proklus unter dem Namen des Dionysius Areopagita in das apostolische Christentum zurückversetzte und so kursfähig machte? (Vgl. Hugo Koch, Pseudo-Dionysius. 1900.)

Der Wunderbericht und sogar die eigene Beobachtung eines wunderbaren Vorgangs, wie sie von den jüdischen Hohenpriestern und Schriftgelehrten

berichtet wird, vermag demnach erst dann und dadurch wirksam zu werden, daß er zu einer Revision der gesamten seitherigen Glaubensüberzeugung und Weltanschauung führt. Dies bedeutet eine Auseinandersetzung zwischen den inneren und äußeren Kriterien, d. h. zwischen dem, was als grundsätzliche Wahrheit in der ganzen seitherigen Welt- und Lebensanschauung, in der überlieferten religiösen oder philosophischen Denkweise galt, und was nunmehr als Wahrheit in Frage kommt.

Bei Wundergläubigen, wie es die Pharisäer waren (die Sadducäer wohl weniger), führt die Schwierigkeit zunächst zum Anstoß, etwa wegen der vermeintlichen Sabbatverletzung, oder zur Vermutung dämonischer Ursachen, oder zur Forderung bestimmter und unzweifelhafter Wunderzeichen. Mc. 2. 3, 1—6. 21—30; 6, 1—6. 52; 8, 11, 12; 9, 27. 37—39; 15, 29—32. Luc. 6, 11; 10, 11—20; 11, 15. 16—32; 13, 10—17; 14; 17, 6. 20. Act. 3. 4. 6, 11. 12—42; 14, 1—18. Mt. 9, 34; 12, 10—14. 24—35; 13, 58; 16, 1—4; 17, 14—20; 21, 15—46; 27, 40—44. Joh. 4, 44; 5, 16—18; 6, 26. 30. 31. 41. 53. 61—67; 7. 3—5. 21—24; 7, 31. 32; 9, 16—41; 10, 21—42; 11, 45—53; 12, 10. 17—19. 37—43.

Wenn diese aus guten Gründen verweigert werden, so ist die Untersuchung wieder auf die inneren Kriterien zurückgeworfen. Noch mehr ist dies der Fall, wenn es sich nicht um die Wunderzeichen selber handelt, sondern um Wunderberichte, und zwar aus Büchern, welche erst geraume Zeit später, etwa einige Jahrzehnte später verfaßt wurden.

Das Ergebnis ist: Es wäre ein Beweis freiwilliger Beschränktheit und Unvernunft, von vornherein einen Bericht als unglaubwürdig abzulehnen, weil er zu der eigenen Weltanschauung nicht paßt, ohne das Wahrheitsrecht derselben dartun zu können, und zwar so, daß die entgegenstehenden Schwierigkeiten dadurch wenigstens grundsätzlich eine vernünftige Lösung erfahren und so innerlich überwunden werden.

Der Wunderbericht kann demnach bestenfalls zu einer ersten Prüfung der seitherigen Weltanschauung veranlassen oder nötigen. Aber unzweifelhaft gilt und wird durch die Geschichte der Religion und der Theologie einer jeden Religion erfahrungsmäßig betätigt, daß die Gesichtspunkte und Grundsätze der eigenen Weltanschauung dem Menschen, dem Gelehrten wie dem Gläubigen und dem Freidenker, innerlich näher sind, für wichtiger und wahrer gelten als irgend welche Vorgänge oder Berichte der äußeren Erfahrung, insbesondere der Vergangenheit.

Daraus ergibt sich für die Apologetik die Mahnung, die Untersuchung der Wahrheitsfrage am wenigsten auf jenem Gebiete zu vernachlässigen, wo fast immer die eigentliche Entscheidung getroffen wird, d. i. auf dem Gebiete der inneren Kriterien, der vernünftig-sittlichen Weltanschauung.

Humes Forderung hat nur einen Sinn, wenn sie lautet: Wir müssen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer einzelnen Sache aus der Gesamterkenntnis heraus urteilen, und zwar nicht, als ob unsere jeweilige Gesamterkenntnis über jede Kritik

erhaben sei, sondern mit dem Bewußtsein, daß jedes Neue, das ernst zu nehmen ist, zugleich eine ernste Forderung bedeutet, unsere Gesamterkenntnis nach Inhalt, Umfang und Begründung zu prüfen, zu erläutern und zu vervollständigen. Dies geschieht durch Erweiterung unserer Erfahrung und durch stetes Bemühen, den vermeintlich sicheren Erfahrungsbestand genauer festzustellen; jedenfalls nicht durch freiwillige Einschränkung in die seitherige Erfahrung oder in den vermeintlichen Augenschein, — wie ihn die Naturwissenschaft gegen Kopernikus, Galilei und Kepler anrief. Vor allem aber soll und kann die Richtigkeit und Vollständigkeit unserer jeweiligen Gesamterkenntnis durch die Vertiefung und Evidenthaltung ihrer Grundlagen gefördert werden.

Die Vernünftigkeit unseres Geistes besteht eigentlich darin, daß wir uns bei der Würdigung der Tatsachen im Erkennen und Wollen wenigstens grundsätzlich über die Beschränktheit und Bedingtheit unserer menschlichen und individuellen Natur sowie unserer Daseinsverhältnisse erheben können und sollen. In dieser Erhebung unseres Denkens und Wollens über die individuelle und geschöpfliche Beschränktheit und Bedingtheit unseres Standpunktes besteht die Geistigkeit unseres Erkennens und Strebens. Wir wollen die Dinge würdigen, wie sie an sich sind und wie sie es aus sich verdienen.

Wir können unterscheiden zwischen dem Sachbestand selber und unserer eigenen Stellung dazu. Hätte der Geist diese Fähigkeit nicht, so käme er so wenig wie das Tier über den Eindruck und die unwillkürliche Verknüpfung (Assoziation) der Eindrücke hinaus: eine eigentliche Erkenntnis der Außenwelt — im Unterschied von subjektivem Vorstellungsleben — wäre nicht zu gewinnen. Dazu bedarf es jenes archimedischen Standpunktes der Reflexion, von dem aus wir die Tatsache als solche von dem unterscheiden, was sie für uns als Eindruck oder persönliches Erlebnis ist. Freilich kommen wir nie aus unseren eigenen subjektiven, geschichtlich bedingten Vorstellungen hinaus, weil wir nur mit unseren Gedanken denken und erkennen können; allein wir können und wollen so gut als möglich den Einfluß von allem unwirksam machen, was zufällig ist und mit unserer individuellen Bedingtheit und Beschränktheit zusammenhängt.

Die Vernunft erkennt, daß die geschichtliche Wahrheit und



die innere Bedeutung eines Ereignisses dadurch nicht beeinträchtigt wird, daß es in der Vergangenheit stattfand, und daß infolgedessen nicht wir selber, sondern andere Personen die Zeugen desselben waren. Indem wir dies einsehen und in seiner naturgemäßen Notwendigkeit würdigen, verliert unsere raumzeitliche Beschränktheit ihre verhängnisvolle Bedeutung. Wir gewinnen der Vergangenheit und allem gegenüber, was unserer persönlichen Beobachtung nicht zugänglich ist, einen objektiven Standpunkt, indem wir dem Umstand, daß wir als raumzeitliche Einzelpersonen in unserer eigenen Beobachtungsfähigkeit auf ein enges Gebiet eingeschränkt sind, keine größere Bedeutung beilegen, als ihm zukommt. Aus diesem Grunde wird in allen Gebieten des Lebens dasjenige, was wir durch die Zeugnisse anderer erfahren, als objektive Berichterstattung gewürdigt, — natürlich unter Vorbehalt der so gut wie möglich zu vollziehenden Nachprüfung. Dazu gehört besonders in religiösen Dingen und bei Wunderberichten die Untersuchung, wie die Denk- und Sprachweise der betreffenden Zeit und Kultur geartet war; ob man Tatsachen berichten oder höhere Erkenntnisse in Gleichnissen, Rätselbildern, Allegorien teils verhüllen, teils enthüllen, durch die geschichtliche Einkleidung anschaulich und wirksam machen wollte? Es ist zu untersuchen, welches die Geistesverfassung der Berichterstatter war, ob sie nicht selber Anhaltspunkte darbieten, um ihren wahren Sinn zu entdecken!

Was wir dem Hume-Straußschen Einwande gegenüber feststellen, ist dieser Grundsatz: Aus der Unmöglichkeit für uns, selber die Erfahrungsprobe zu machen und etwa zu untersuchen, wie der Auszug Israels aus Ägypten verlief, folgt an und für sich nichts zu Gunsten des betreffenden (Wunder-) Berichtes, aber auch nichts zu seinen Ungunsten.

Die Untersuchung ist freilich nicht so einfach, daß sie mit der Doppelfrage erledigt wäre: konnten und wollten die betreffenden Berichterstatter die Wahrheit sagen? Es gibt eine Frage, deren Beantwortung vielleicht noch wichtiger ist: Wie konnte und wie wollte ein Schriftsteller dasjenige sagen, was er mitteilen wollte?

Es genügt nicht, die normale Geistesbeschaffenheit und sittliche Zuverlässigkeit eines Schriftstellers festzustellen: denn daraus folgt noch lange nicht, daß dessen Berichte im buchstäblichen oder geschichtlichen Sinne wahr sein wollten und wahr sein mußten.

Es gibt viele und gewichtige Gründe, um gerade in den Dingen, welche die Menschheit tief erregen, in Rätselbildern zu schreiben oder sich gewissen Anschauungsformen anzuschließen.

Die Anschauungen über das, was die Wahrhaftigkeit und die Ehrenhaftigkeit fordert, sind in verschiedenen Zeiten sehr verschieden.

Wer wollte annehmen, die Männer, welche ihre Schriften unter dem Namen heiliger Autoritäten der Vorzeit (z. B. *ad similitudinem Salomonis*, wie der hl. Augustin sagt), oder übermenschlicher Wesen in die Öffentlichkeit sandten, hätten dies für eine Gewissenlosigkeit gehalten oder seien einer solchen mit Recht zu bezichtigen? Ein Mann, wie der Verfasser der dionysischen Schriften, steht als Denker wie als religiös-sittlicher Charakter jedenfalls sehr hoch. Und doch: welchen Einfluß übte er auf die Scholastik und die ganze Theologie aus, weil er als Dionysius Areopagita, als Verirrauter der Apostel, als Offenbarungsbegnadeter auftrat?

Anton v. Scholz hat in seiner kritischen Exegese der alttestamentlichen Bücher zum Zweck ihres Verständnisses und ihrer wissenschaftlichen Ehrenrettung die Aufmerksamkeit auf die Frage gelenkt: Wollen anscheinend erzählende Bücher überhaupt als geschichtliche Berichte aufgefaßt werden? Wollen sie nicht viel höher und tiefer verstanden werden, nämlich als prophetische Offenbarung? Geht ihr prophetischer Inhalt nicht ganz verloren, wenn sie buchstäblich verstanden werden?

Sind nicht die innere Undurchführbarkeit der Erzählung, die Unmöglichkeit, sie in bekannte Zusammenhänge einzufügen, die übrigen daran haftenden Schwierigkeiten theoretischer und sittlicher Art ebenso viele Hinweise der Berichterstatter, daß sie nicht geschichtlich verstanden sein wollen? Ähnlich wie bei der Wahl eines Pseudonyms?

Würden sich nicht viele Autoren des Altertums wundern, wie man später (ja sogar im Widerspruch mit den ältesten Kirchenlehrern) ihre kunstvollen Einkleidungen von idealen Lehrgedanken je buchstäblich habe verstehen können? (Vgl. die Kommentare von A. Scholz zu Judith, Tobias, Esther, Bel und Susanna. Zeit und Ort der Entstehung des Alten Testaments. 1893.)

3. A. Die Frage, ob in der ganzen Geschichte ein Wunder genügend bezeugt sei, wird von Hume einfach verneint. Von andern wird sie bejaht. Darin drückt sich aus, daß selbst nach der Erledigung der *quaestio iuris*, der grundsätzlichen Frage, die Feststellung des geschichtlichen Tatbestandes, die *quaestio facti* der Wunderberichte, ihrer Autorschaft u. dgl. wieder unter dem Einfluß der ganzen Geistesrichtung und Weltanschauung erfolgt. Schon um dessentwillen kann diese Frage nicht nebenbei erledigt werden. Deren Beantwortung fordert die Untersuchung der ganzen Entwicklungsgeschichte der betreffenden Religion und bildet

also einen Teil des Beweises für die Jahvehreligion und das Christentum als göttliche Offenbarung.

Rénan verneint mit Littré ebenfalls die geschichtliche Nachweisbarkeit eines Wunders. On ne réussit pas à prouver que dans le champ de la réalité attingible à nos observations il se soit passé un événement surnaturel, un miracle. L'inexorable phrase de M. Littré: Quelque recherche qu'on ait faite, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait d'être observé et constaté, cette phrase, dis-je, est un bloc qu'on ne remuera point. On ne saurait prouver qu'il soit arrivé un miracle dans le passé et nous attendrons sans doute longtemps avant qu'il s'en produise un dans les conditions correctes qui seules donneraient à un esprit juste la certitude de ne pas être trompé. (Souvenirs 1883, p. 282. Ebenso Frohschammer, *Mysterium* 1891, p. 40 sq.)

Jedenfalls wird die Frage über die Wunderberichte mehr Aussicht auf eine überzeugende Beantwortung haben, wenn die wunderfeindliche Kritik an die Prüfung der in der Gegenwart behaupteten, fortdauernden und darum der Prüfung zugänglichen Wundervorgänge endlich herantreten würde. Da sich der Wunderglaube auf Trier und Lourdes beruft, so kann die wissenschaftliche Ablehnung des Wunders nicht unterlassen, den Tatbestand, der daselbst vorliegt, zu würdigen. Auch da gilt: *Hic Rhodus, hic salta!*

B. Ganz unberechtigt ist die Behauptung Humes, die religiösen Berichterstattungen seien von vornherein unglaublich und wertlos. Die Wunderberichte seien als solche unzuverlässig, weil sie von religiösen Interessen beseelt seien.

Richtig ist, daß die religiösen Interessen dem Geiste am nächsten stehen und das Urteil am stärksten beeinflussen. Allein das gilt von den religiösen Fragen als solchen, nicht aber allein oder besonders von der Beantwortung dieser Fragen in religiösem Sinne. Es gilt auch von der Leugnung des Wunders.

Auch die irreligiöse Beantwortung der religiösen Fragen ist vom lebhaftesten Interesse beseelt und bestimmt. Es gibt ebenso einen Enthusiasmus des Unglaubens wie des Glaubens. Es gibt einen Fanatismus der Irreligion, der oft genug zu Gewalt, Verfolgung und Unterdrückung des Glaubens geführt hat, sogar in der Neuzeit, wie die französische Revolution beweist.

Welcher Fanatismus des materialistischen Unglaubens war notwendig, um sich so, wie es geschehen ist, gegen die Tatsachen der inneren Erfahrung zu verschließen und das Bewußtsein als verdichtete Bewegung zu erklären? Welcher Fanatismus war und ist wirksam in dem Bemühen, den Tatbestand der Religion und Sittlichkeit, sogar die Wissenschaft selber, aus niederen Instinkten, aus selbstsüchtigem Betrug und unverstandenen Gebräuchen abzuleiten? Wieviel Ungerechtigkeit gegen den offenbaren Tatbestand, wieviel Leichtgläubigkeit und Sophistik verdankt dem Fanatismus des Unglaubens ihr

Dasein und ihren Erfolg? War es nicht dieser Fanatismus des Unglaubens, der Haeckel verleitete, dieselben Clichés verschieden zu benennen? (Hamann, Prof. Haeckel in Jena und seine Kampfweise. 1893.)

Ist es nicht derselbe Fanatismus des Unglaubens, der in Haeckels Weltträtseln mit dogmatischen Postulaten *ex cathedra* der offenbaren Unfähigkeit des Kohlenstoffes, des Stoffes und des Substanzgesetzes abhelfen soll, damit dieselben als hinreichender Erklärungsgrund des Lebens, des Bewußtseins, des Geistes gelten könnten? Ist es nicht derselbe Fanatismus des Unglaubens, der Haeckel verleitete, durch Anleihen bei den wertlosesten Schmähschriften den Kampf gegen Christus und das Christentum zu führen? (Vgl. Haeckel, Weltträtsel 1900, p. 458. 459.)

Wenn der Enthusiasmus ein Grund zum berechtigten Mißtrauen ist, so gilt dies in erster Linie von dem Eifer des Unglaubens; denn der Enthusiasmus ist in der Weltanschauung des Unglaubens gar nicht begründet, also nicht logisch, sondern nur pathologisch.

Der Enthusiasmus und Fanatismus des Glaubens ist aus seiner Weltanschauung verständlich und insofern begründet: denn für den Glauben handelt es sich um die objektive Wahrheit und um die ewige Seligkeit, um das ewige Heil der eigenen Seele wie aller anderen Menschen, der Gläubigen wie der Ungläubigen. Um das ewige Seelenheil zu schützen, kann auch Gewalt und Zwang, Legendendichtung und fromme Täuschung als berechtigt oder zulässig, weil nützlich erscheinen. Es ist darum begreiflich, daß man für die Güter des Glaubens in Eifer entbrennt und in der Wahl der Mittel nicht immer zurückhaltend ist: es gilt ja das ewige Gut, das ewige Heil.

Allein wenn es keinen Geist, sondern nur organisierte Materie gibt, dann gibt es auch keine Wahrheit und kein ewiges Seelenheil. Wenn mit dem Tode alles aufhört, so ist es im Grunde gleich, was wir glauben. Wozu sich dann ereifern, wozu der Aufwand von Gelehrsamkeit und Religionshaß, um Dinge zu bekämpfen oder zu verteidigen, die nichts anderes sind als die notwendige Auswirkung der verschiedenen Gehirnbildungen?

Der Positivist, Materialist und Agnostiker, der mit Eifer und Leidenschaft, mit Tendenz und sophistischer Dialektik gegen die religiösen Grundwahrheiten kämpft, beweist dadurch, daß er nicht Herr über sein Seelenleben ist, sondern unter der blinden Naturmacht des Eindrucks steht. Einem solchen Schriftsteller gegenüber ist das größte Mißtrauen gerechtfertigt.

Es ist demnach nicht begründet, daß die Berichte, welche dem religiösen Glaubensinteresse günstig sind, von vornherein als unzuverlässig gelten müßten. Vielmehr wirkt der religiöse Glaube wesentlich zur Schärfung des Wahrheits sinnes und der Gewissenhaftigkeit in Sachen der Wahrheit; denn die Wahrheit gilt dem Glauben als göttlich, als ein heiliges und unverletzliches Gut, das über dem Menschen steht, als etwas, was durch das Gesetz des Allwissenden und Allmächtigen geschützt ist.

Wäre der Grundsatz Humes richtig, so wäre eine zuverlässige Beobachtung und Berichterstattung in all den Dingen unmöglich, welche mit dem lebhaften Interesse der Menschen verknüpft sind. Bei der Heftigkeit der politischen und



sozialen, der rechtlichen und industriellen Interessen wäre demnach für alle diese Gebiete kein glaubwürdiger Bericht möglich. Wie tief erregt nicht die wissenschaftliche Forschung die Gemüter! Welcher Fanatismus zeigt sich im hartnäckigen Festhalten an überlieferten Vorurteilen, an veralteten Methoden! (Vgl. Hofmeier, Festrede 1900, p. 19 sq.)

Könnten die großen Lebensfragen und Welträtsel überhaupt eine Aussicht auf grundsätzliche Lösung haben, wenn das menschliche Denken durch die Lebhaftigkeit des sachlichen Interesses unzuverlässig würde? Daß um so größere Vorsicht begründet ist, je lebhaftere Interessen offen oder verborgen hereinspielen, geben wir bereitwillig zu.

Könnten jedoch die religiösen Angelegenheiten den menschlichen Geist mit so unvergleichlicher Gewalt ergreifen, wenn die religiösen Grundfragen nicht mit unserem eigensten Wesen, mit der Vernunft selber, mit dem Sinn für Wahrheit und Vollkommenheit, mit dem Sinn für das Göttliche, Ewiggültige, Unendlich-Wertvolle zusammenhängen?

Das religiöse Interesse ist nach Hume ein Grund, um die Glaubwürdigkeit in Frage zu stellen. Allein das religiöse Interesse haftet viel inniger an der Person, der Wirksamkeit und dem Schicksal des Religionsstifters oder Gottesgesandten, sowie an gewissen Lehranschauungen, Gesetzen und Kultusgebräuchen als an den Wundern. Das Kultusgesetz Mosis galt dem Synedrium mehr als alle Wundertaten Jesu und seiner Apostel. Würde Hume alle religiösen Geschichtsbücher und Lehrentwicklungen als unglaubwürdig und als bedeutungslos erklären, weil sie vom religiösen Interesse beseelt und geschrieben sind?

Das Interesse, welches die gegenwärtige Forschung den biblischen Geschichtsbüchern zuwendet, beweist das Gegenteil. Berechtigt ist nur die Forderung, daß man die ganze — religiöse oder antireligiöse Weltanschauung, politisch freundliche oder gegnerische Gesinnung des betreffenden Schriftstellers zu ergründen suche, aus der heraus er den Ereignissen und Urkunden gegenübertrat.

Das ist allerdings wesentlich, mit welcher subjektiven Überzeugung und Denkweise ein Schriftsteller in seiner Umwelt lebte und wirkte, mit welchen Idealen und Maßstäben er an seinen Stoff herantrat. Es ist vielleicht ein Adelsvorzug des persönlichen Geistes, daß er sich — mit seinen innersten Gesichtspunkten und Überzeugungen — allem gegenüber, was Gegenstand ist, jedem Material gegenüber, irgendwie überlegen fühlt und es seinem Ideal dienstbar zu machen sucht. Andererseits ist nichts interessanter als die Untersuchung, wie sich in jedem Berichterstatter die Wirklichkeit von außen mit der in ihm selber lebenden Wirklichkeit durchdringt.

C. Hume beruft sich zur Verschärfung seines Einwandes auf die Schwierigkeit, einen vom Interesse der Parteien betroffenen Tatbestand an dem Tatorte aufzuhellen. Wie erst, wenn die Sache uns ganz entrückt ist und der Vergangenheit und vergangenen Verhältnissen angehört?

»In der Kindheit neuer Religionen halten Weise und Gelehrte die Sache gewöhnlich für zu unbedeutend, als daß sie ihre Aufmerksamkeit oder Rücksicht verdiente. Und möchten sie den Betrug nachher gern aufdecken, dann ist die rechte Zeit vorbei. . . . Es bleiben keine anderen Mittel zur Aufdeckung als jene, die gerade aus dem Zeugnis der Erzähler selbst gewonnen werden müssen; und diese, wenngleich für die Klugen und Kundigen stets genügend, sind gewöhnlich zu fein, um vom Volke begriffen zu werden.«

Was Hume geltend macht, bedeutet nicht mehr als eine Schwierigkeit, keineswegs aber eine Unmöglichkeit. Die Schwierigkeit gilt indes für die gesamte Erforschung der ältesten Zeiten und Kulturen: denn die Anfänge des Rechtes und der Sitte, des Eigentums und der Familie, des Denkens, der Naturbetrachtung, der Technik, der Sprache und Schrift führen in die vorgeschichtliche Zeit zurück. Darum mindert sich indes der Reiz der Forschung nicht, sondern er wirkt um so stärker.

Sodann ist das Wunder nicht minder mit dem Ursprung der Schriftreligionen verbunden, der in der Tageshelle der Geschichte liegt, als mit dem der Volksreligionen.

Wenn aber auch hier Schwierigkeiten bestehen, so gelten sie gleichermaßen für alles Geistige, für alle vom einzelnen ausgehenden Kulturwirkungen.

Bei dem Wunder ist indes die Sachlage viel günstiger. Denn es reicht in die Gegenwart herein und ist der wissenschaftlichen Prüfung unmittelbar zugänglich.

Wie Hume selber gesteht, war die Wunderfrage zur Zeit der Jansenisten und in einem Kulturzentrum wie Paris, dem Brennpunkt der damaligen geistigen Vormacht Europas, aktuell. Sie ist auch heute aktuell: die Wunderberichte von Lourdes und die sich fortsetzenden, als wunderbar geltenden und wirkenden Vorgänge sind unmittelbar für die wissenschaftliche Untersuchung zugänglich. Lourdes wie andere Wallfahrtsorte sind geradezu eine Herausforderung an die Geisteswissenschaft, an die religionswissenschaftliche Forschung, an die Kulturgeschichte.

Es gibt viele und achtenswerte Kreise, welche es mit unbefangener Dankbarkeit begrüßen würden, wenn die voraussetzungslose Wissenschaft der betreffenden Forschungsgebiete, Medizin, Naturwissenschaft und Psychologie, Kultur- und Religionsgeschichte, die Vorgänge in Lourdes und Trier zum

Gegenstand empirischer Untersuchung, methodischer Beobachtung und Erklärung machen würde. Die Wissenschaft soll ja ohne Voraussetzungen apriorischer Art an die Tatsachen herantreten; also darf sie den amtlich beglaubigten und medizinisch begutachteten Berichten nicht beharrlich aus dem Wege gehen. Sie erregt dadurch den Verdacht, daß sie tatsächlich doch nicht immer vorurteilslos sei.

D. Humes Einwand stellt mit Recht die Wunderberichte mit der betreffenden Religion in Zusammenhang. Die Wunder sind in der Tat nicht als vereinzelte Vorgänge oder Berichte zu behandeln, sondern als Bestandteile des religiösen Lehrganzen. Wenn Hume dies zu Ungunsten der Religionen tut, muß er diese Betrachtungsweise auch überhaupt gelten lassen, und zwar als die richtigere. Man darf also nicht einen aus seinem Zusammenhang herausgerissenen Wunderbericht mit dem gesetzmäßigen Naturlauf in Vergleich bringen. Ein so vereinzeltes Wunder würde allen Sinnes und Zweckes entbehren, etwa so, wie die von Hume beispielsweise angenommene Auferstehung der Königin Elisabeth.

Den Tatsachen entspricht es, das große Wunder der christlichen Offenbarungs- und Heilsgeschichte mit dem (im Sinne der gewöhnlichen Ansicht) gesetzmäßigen Naturlauf in Vergleich zu bringen. Die Frage lautet dann so: Ist der einzigartige Fall, die Entstehung des israelitischen Monotheismus mit seiner prophetischen Kraft in den schwersten Katastrophen und mit seiner messianischen Entwicklung zum Christentum aus dem natürlichen Werdegang der Religions- und Kulturgeschichte hinreichend zu erklären oder ist er im großen und (je nach der richtigen Deutung der Berichte) im einzelnen ein Wunder?

Dann ergibt sich auch bei der Vergleichung der Religionen samt ihren Wunderberichten ein anderes Endurteil. Es wäre mechanisch, dieselben, losgelöst von dem lebendigen Religionswesen, gegenseitig abzuwägen: es gilt die Religionen mitsamt ihrem Zubehör gegeneinander abzuwägen. Dann heben sie sich nicht gegenseitig auf, sondern ermöglichen die Probe, wie jede Religion der Aufgabe gerecht wird, Grund und Ziel des Daseins hinreichend zu erklären und zu fördern.

Die entgegengesetzten Geistesrichtungen und Lehrsysteme der Wissenschaft heben sich doch auch nicht gegenseitig auf und sind kein Grund für den Satz: Es gibt überhaupt keine wahre Weltanschauung. Sie bieten vielmehr, auch wenn sie irrig oder

einseitig sind, eigenartige und wertvolle Gesichtspunkte, um das Urteil über die Wahrheit besser zu ermöglichen.

Hume selbst fällt sein Schlußurteil unter dem Eindruck der Erkenntnis, daß die Wunderberichte nicht losgelöst von ihrem Religionssystem, sondern nur im lebendigen Zusammenhang mit demselben, als eine andere Ausprägung desselben gewürdigt werden sollen.

Sonst wäre es ganz unbegreiflich, wie er an seinen Einwand selbst die Nutzenanwendung anschließen konnte: »So können wir nach dem Ganzen schließen: Die christliche Religion war nicht nur am Anfang von Wundern begleitet, sondern kann selbst heutzutage von keiner vernünftigen Person ohne diese geglaubt werden. Die bloße Vernunft genügt nicht, uns von ihrer Wahrhaftigkeit zu überzeugen; und wer auch immer, durch den Glauben bewegt, ihr zustimmt, ist sich eines fortgesetzten Wunders in seiner eigenen Person bewußt, das alle Prinzipien seines Verstandes umstürzt und ihn das zu glauben bestimmt, was der Gewohnheit und Erfahrung höchst entgegen-gesetzt ist.« Untersuchung über den menschlichen Verstand. 10. Abschnitt. Von den Wundern.

Der Bestimmungsgrund des Glaubens (oder das Zeugnis des Hl. Geistes) ist es also, was die von dem Einwand geltend gemachten Schwierigkeiten entkräftet. Diese Entkräftung muß indes eine innere sein, welche den Schein des Widerspruchs auflöst; sonst wäre der Glaube unvernünftig und unsittlich, weil dem Grundgesetz der Wahrheitspflicht widerstreitend. Der Gedanken-gang von Hume anerkennt demnach selbst, daß sein Einwand nur so lange unwiderleglich ist, als der Wunderbericht vereinzelt bleibt und der Beweis aus Wunder und Weissagung losgetrennt von den inneren Kriterien geltend gemacht wird. Im Zusammen-hang mit den inneren Kriterien, die dem eigentümlichen Wesen und Lehrgedanken des Christentums entnommen sind, wird der Einwand durch die höheren Gesichtspunkte überwunden.

Wäre dies nicht auch im Sinne Humes, so müßte er nicht bloß den apologetischen Beweis des Christentums verwerfen, sondern den christlichen Glauben selbst. Er dürfte dann nicht schreiben: »Unsere heiligste Religion ist auf Glauben gegründet, nicht auf Vernunft; und es ist keine sicherere Methode, sie preis-zugeben, als wenn man sie auf eine solche Probe stellt, die sie keineswegs auszuhalten imstande ist.« Weder irgend ein Glaube, noch ein Heilsbedürfnis, noch der Hl. Geist kann die Annahme einer Religion, eines Religionsstifters und einer Religionsurkunde



begründen, wenn diese Annahme durch einen unüberwindlichen Widerspruch der gesunden Vernunft verboten wird. Der Heilige Geist ist der Geist der Wahrheit und die Überzeugungskraft, welche von der Wahrheit ausgeht.

Wenn die inneren Kriterien des Christentums die von dem Einwand hervorgehobenen Schwierigkeiten nicht wahrhaft überwinden, so wäre der christliche Glaube trotz der ihm von Hume zuerkannten Berechtigung den anderen Religionen gegenüber nicht besser begründet, besonders wenn sie sich auf Offenbarung berufen. Denn die Berufung auf göttliche Offenbarung bedeutet nichts anderes als dasjenige, was mit dem (subjektiven) Zeugnis des Hl. Geistes gemeint ist. Läßt sich die Göttlichkeit dieses Zeugnisses nicht in der Form allgemeingültiger objektiver Kriterien darlegen und in der sachlichen Vergleichung des Wahrheitsgehaltes und der Sittlichkeitskraft der Religionen erhärten, so hätte der Mohammedaner, der Parse, der Brahmane, der Buddhist denselben Anspruch auf die wahre Religion und Offenbarung.

#### § 4. Beweiskraft, Zweckmäßigkeit und Idee des Wunders.

##### A. Die Beweiskraft des Wunders.

Das Wunder hat Beweiskraft für die Göttlichkeit der Offenbarung, wenn der wunderbare Vorgang seiner Art und Beschaffenheit nach keinen anderen Erklärungsgrund zuläßt als die (moralisch) unmittelbare Ursächlichkeit Gottes.

Dafür kommt zuerst das Wunder als Machtwirkung in betracht; nicht minder aber der ganze lebendige Zusammenhang, in den es durch die Person des Wundertäters, die übrigen beteiligten Personen und die Sache hineingezogen ist.

Die Gründe, um derentwillen Gott als der unmittelbare Urheber einer Machtwirkung anzunehmen ist, sind folgende:

1. Die Unbedingtheit des Vollzugs. Nur Gott ist in seinem ursächlichen Wirken unabhängig von der Mitwirkung oder Benutzung der vorhandenen Naturkräfte. Nur Gott kann durch seine Denk- und Willensbestimmung allein und unmittelbar Wirkungen in der äußeren Welt hervorbringen.

Darin liegt die eigentliche Göttlichkeit, weil Voraussetzungslosigkeit, Unmittelbarkeit und Unbedingtheit des ursächlichen Wirkens.

Die Naturursachen wirken nie allein, sondern nur durch Verbindung mit anderen Naturursachen. Alle Naturwirksamkeit ist gegenseitige Erregung und Wechselbeziehung. Kein Körper ist für sich allein wirksam, weil keiner aus sich allein wirksam ist. Ein Material brauchen bedeutet einer Mitwirkung bedürfen, sei es in Form einer mechanisch wirksamen Voraussetzung — als Gegenstand und Stoff, oder zu teleologischer Verwertung, als Werkzeug. Der menschliche Geist kann seine Ziele und Absichten nur durch Benutzung und Zusammenfügung der vorhandenen Naturursachen ausführen. Darum geht die Erforschung der Naturursächlichkeit allem geistigen Hervorbringen voran, sei es im Sinne der Technik oder der Kunst, sei es im Dienst des Bedürfnisses oder des Ideals.

Auch die Mitteilung der Gedanken und Wollungen ist nur durch sinnliche Mittel, insbesondere durch die Sprache möglich. Folglich kann kein Mensch unmittelbar durch seine Denk- und Willensbestimmung äußere Wirkungen hervorbringen, ohne die natürlichen Ursachen als Werkzeuge zu gebrauchen.

Auch die Wundertäter gebrauchen Mittel und Werkzeuge, aber nicht, um die Wirkung auf natürlichem Wege herbeizuführen und die mangelnde Ursächlichkeit der inneren Denk- und Willensbestimmung zu ergänzen, sondern nur, um diese innere Denk- und Willensbestimmung nach außen erkennbar zu machen und so als die wirkende Ursache des Wunders zu zeigen. Dies geschieht zumeist durch Wort oder Befehl oder durch eine Bewegung, welche irgendwie den Gedanken und Willen des Wundertäters ausspricht; auch durch sinnbildliche Handlungen oder Reden, welche den Grund und Zweck des Wunders erklären.

Jede Denk- und Willensbetätigung ist auch unmittelbar als solche wirksam und äußert diese ihre ursächliche Kraft in dem Einfluß auf ihren Körper. Durch den Körper, wenn auch nur durch Wort und Blick, wird diese Ursächlichkeit weiter geleitet und kann in Verbindung mit dem idealen Einfluß des ausgesprochenen Gedanken- und Willensinhaltes eine tiefgreifende Wirkung hervorbringen. Hier ist der Ort, wo die mystischen Kräfte, welche im Zusammenhang von Leib und Seele, Geist und Natur verborgen liegen, hervortreten.

Sie sind zwar noch zumeist unerforscht, allein doch in ihrer ganzen Art deutlich von jener unmittelbaren Wirksamkeit zu unterscheiden, welche die Denk- und Willensbestimmung als die innerliche Anordnung dessen, was geschehen soll und wie es geschehen soll, ausübt. Ideale Bestimmung durch Gedanken und Willen und realer Krafteinfluß sind wesentlich verschieden und sicher zu unterscheiden.

Die Unbedingtheit des Wirkens muß beim Wunder nicht eine absolute sein; vielmehr ist es ebenso deutlich als übernatürliche Machtwirkung Gottes erkennbar, wenn es mit Benützung des vorhandenen Stoff- und (mechanischen) Kraftvorrates erfolgt.

Albert der Große fordert von einem Wunder, welches Beweiskraft haben soll, vier (eigentlich zwei) Eigenschaften: a) *ut sit opus solius voluntatis divinae; simpliciter elevatum supra potentiam naturae; momentaneum;* b) *fiat per publicam iustitiam sive per signa publicae iustitiae ad eruditionem credentium.* (S. th. 2, 8, 30, 1.) Es muß eine *ostensio potentiae, sapientiae et bonitatis ad inducendam fidem* sein. (l. c. 32, 1. 2.) Die Wundergabe der Heiligen sei beschränkt, weil sonst der Schein entstehe, die Werke der Gerechtigkeit seien minder wertvoll als die Werke der Macht. *Iustitia publica qua fiunt miracula est divina et aeterna dispositio et regula; qua ab aeterno praefixit et ordinavit, quid, de quo, quando et quomodo unaquaque re fiat, quod Deus vult, sive ad conservationem naturae sive ad testimonium gratiae reformantis naturam corruptam in homine: et per illam iustitiam publicam fiunt miracula a sanctis, quia ab hac iustitia influitur eis virtus transmutationis in forma miraculi.* (l. c.)

2. Die innere Weisheit und Heiligkeit der Wunderwirkung ist das zweite Merkmal ihres göttlichen Ursprunges. Die innere Weisheit und Heiligkeit mag wohl von vornherein als ein Vorzug erscheinen, für den uns der bestimmte Maßstab fehlt; allein dies gilt nur so lange, als keine bestimmte Lehre oder Tat genannt wird; denn jede Lehre bringt zugleich Gesichtspunkte zu ihrer Beurteilung mit sich, wie das Licht durch sich selber sichtbar wird, wie das Leben und das Empfinden durch sich selber erkennbar ist.

Dazu kommt, daß die göttlichen Wunder eine heils- und weltgeschichtliche Bedeutung gewinnen, in denen sich ihr innerer geistiger Wahrheitsgehalt und ihre sittliche Kraft auswirkt.

Der Wunderbeweis der Apostel machte bei dem ersten Verhör sogar auf die sadducäischen Hohenpriester so weit Eindruck, daß sie ihn nicht entkräften konnten; als Wahrheitsbeweis für die Auferstehungslehre nahmen sie das Wunder freilich nicht an. (Act. 4. 5.)

Die geistige Bedeutung des göttlichen Wunders leuchtet aus dem ganzen Charakter des Vorganges hervor; auch die Wunderleugner anerkennen viele Wunderberichte als hohe und wertvolle Einkleidungen religiöser Gedanken oder religionsgeschichtlicher Kämpfe, Vorgänge und Ziele.

Der innere geistlich-sittliche Charakter ist das Kennzeichen, daß eine Machtwirkung göttlich ist. Was als göttliches Wunder gelten soll, muß ein gotteswürdiger Machterweis sein, ein sinnvolles Mittel der göttlichen Weltregierung und Menschheits-erziehung, ein bedeutsames Sinnbild höherer Wahrheiten, ein Vorläufer und Unterpfand der einstigen Naturverklärung.

Das Ideal der Erziehung ist natürlich nicht so zu denken, daß jene Erziehung die beste sei, von der keine Anregung zu Höherem und keine Nötigung zu energischer Stellungnahme, keine Spannung der geistigen Kräfte ausgeht.

Durch die innere Weisheit und Heiligkeit, durch die heilsgeschichtliche Bedeutung und religiös-sittliche Anregung erhebt sich das göttliche Wunder unverkennbar über allen magischen Zauber, über die unerklärlichen Machtwirkungen und Kraftleistungen der geheimen Künste, des Okkultismus und der natürlichen Mystik sowie der dämonischen Magie.

Im lebendigen Zusammenhang mit der Person des Wundertäters, der Lehre und dem Zweck desselben, mit der religiösen Bedeutung des ganzen Systems und der davon ausgegangenen Entwicklung tritt das Imponderabile der inneren Weisheit und Heiligkeit mit hinreichender Bestimmtheit hervor. Das göttliche Wunder ist ein Beweis für die Macht der Wahrheit und ein kraftvoller Antrieb zur religiös-sittlichen Vervollkommenung, zur Steigerung und Vertiefung des Geisteslebens inbezug auf Gott und sein Reich.

3. Die Beweiskraft des Wunders scheint am meisten in Frage gestellt, wenn die ursächliche Macht der Geisterwelt inbetracht gezogen wird. Je größer die natürliche Kraft der Geister, also der guten wie der bösen Engelmächte ist, desto weniger ist die Notwendigkeit zu erweisen, daß Gott als der Urheber eines wunderbaren Vorganges anzunehmen sei.

Es gilt dies auch von Visionen und Gesetzgebungen. Das Neue Testament nennt selbst die Engel als Urheber von Vorgängen, welche der Pentateuch unmittelbar auf Gott zurückzuführen scheint. Es handelt sich hierbei nicht nur um die guten Engel, sondern auch um Satan und die bösen Geister. Die Volkszählung Davids wird II Sam. 24, 1 auf den Zorn Gottes zurückgeführt, hingegen I Chron. 21 auf den Satan. Es ist zu beachten, daß diese Volkszählung (cf. Num. 1) vom Propheten als Sünde und als Ursache der Pest beurteilt wird.

Die Einsetzung des Königtums ist in Deut. 17 vorgesehen, kann also hiernach keine gottwidrige Handlung sein; die Trennung Israels von Juda und die



Berufung Jeroboams erfolgt auf göttlichen Befehl durch den Propheten Ahias: gleichwohl wird beides auf den Zorn Gottes zurückgeführt und demgemäß als Vergehen gebrandmarkt. (III Reg. 11, 29—39; 12, 15—13. 34.)

Es ist also nicht leicht, in eindeutiger Weise, auch nicht auf Grund der Hl. Schrift, das Verhältnis zu bestimmen, in welchem Gott im Sinne des moralischen Urhebers der eigentliche Vollbringer einer Wirkung sei und zwar zur Beglaubigung einer bestimmten Person und Lehre.

Die Grenzen und Formen der Wirksamkeit, welche die Engel ausüben können, sind durch Erfahrungs- und Vernunftwissenschaft kaum positiv festzustellen. Ebenso wenig aus den Offenbarungsquellen. Wenn aber aus den Glaubensquellen Lehrbestimmungen hierüber gewonnen werden könnten, so hätten sie nur für diejenigen Beweiskraft, welche die Glaubensquellen annehmen und außerdem deren theologische Verwertung für richtig halten.

Wenn wir die scholastische Engellehre inbezug auf die Macht der Engel einfach als zuverlässig voraussetzen würden, so wäre es kaum mehr möglich, irgend eine Art der inbetracht kommenden Wunderwirkungen als eine Machtwirkung zu bezeichnen, welche nur von Gott gewirkt werden könne.

Auch die Theorien über die Art und Weise, wie sich Gott der guten und der bösen Geister bediene, nicht als Schöpfer und Allwirker, sondern als Urheber der Offenbarung, sind nicht sicher zu begründen. (Vgl. die eingehende Erörterung hierüber bei Al. Schmid, Apologetik 1900, p. 300—339.) Augustinus de divinat. daemonum weist darauf hin, daß die Dämonen nicht gewagt hätten, den wahren Gott zu leugnen; vielmehr verkündigten sie, sein Dienst werde allgemein werden.

Als sicherer Grundsatz für die Unterscheidung kann gelten: Nur dem Schöpfer ist es möglich, unmittelbar durch seine Denk- und Willensbestimmung Wirkungen in der Außenwelt hervorzubringen. Dies gilt auch, wenn bei der Wunderwirkung das sog. Substanzgesetz gewahrt und das Material der Wirkung aus dem vorhandenen Stoffvorrat genommen wird.

Alle geschöpflichen Ursachen, auch die Engelmächte, können nur teleologisch wirken, d. h. dadurch, daß sie die vorhandenen Naturkräfte erkennen und zweckmäßig benutzen. Daraus ergibt sich, daß alle unvermittelten Machtwirkungen auf Gott als unmittelbaren Urheber zurückzuführen seien, d. h. alle Wirkungen, welche nur und unmittelbar durch die ideale Anordnung des Wundertäters erfolgen, nicht etwa durch die naturhafte, gesetzlich geordnete, reale Energie jeder geistigen Betätigung.

Aus den Grundsätzen, welche Deut. 13; Jer. 23, 32; Mt. 7, 21—23; 12, 27; 24, 24; Mc. 9, 37—39; 13, 22; Lc. 17, 20; II Thess. 2, 4. 8—11; Apoc. 13, 11—15; 16, 14; 19, 20 über das Wunder aufstellen, ist zu entnehmen, daß die von Gott im Kampf des Bösen gegen seine Offenbarung zugelassenen

Machtwirkungen an materieller Größe nicht im einzelnen offenkundig hinter denjenigen der wahren Gottesgesandten zurückbleiben.

Thomas: Facta per bonos distingui possunt ab illis quae per malos fiunt, tripliciter ad minus: 1. ex efficacia virtutis operantis (die Fortdauer der Wirkung), 2. ex utilitate signorum, 3. signa bonorum ordinantur ad aedificatum fidei et bonorum morum, sed signa malorum sunt in manifestum nocumentum fidei et honestatis . . . 4. boni per invocationem divini nominis pie et reverenter, mali quibusdam deliramentis. 3. Dist. 7, 3, 1. Lipsius: Magnitudo, finis et fides.

Es ist dies auch darin begründet, daß es dem geschaffenen Geiste, der von außen an die anderen herantritt, von vornherein naheliegt, Mittel der Gewalt zu bevorzugen. Gott aber, der die Wahrheit selber ist, hat als Grundsatz seiner Offenbarung ausgesprochen: »Nicht durch Macht, nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist! So spricht der Herr.« (Zach. 4, 6. Vgl. Deut. 30, 11—14; Lc. 17, 20. Versuchung Christi: Lc. 4.)

Die Erscheinungen des Magnetismus (Mesmerismus), des Spiritismus, der Suggestion und des Hypnotismus, der Hysterie und Ekstase sind, wie immer sie sachlich beurteilt werden mögen, von der übernatürlichen Wunderwirkung deutlich unterschieden, weil sie nicht den Charakter eines unbedingten Vollzuges aufweisen, sondern erst eine Gebundenheit der Person herbeiführen müssen; zweitens weil sie das menschliche Geistesleben niemals durch große, ursprüngliche Gedanken und Aufgaben befruchtet haben. Während die Religionen als Träger des Wunderglaubens die Überzeugung von den Idealen vermittelt, befestigt und in Opfertaten umgesetzt haben, kann man jenen Erscheinungen keine ähnliche grundlegende Bedeutung zuerkennen. Ihre Ideen sind meist Entlehnungen aus vorhandenen Weltanschauungen solcher Richtungen, welche die Mystik vor der Vernunft und Sittlichkeit als Mittel zur Vereinigung mit Gott bevorzugten.

4. Strauß erhebt im Sinne Humes gegen die Beweiskraft des Wunders den Einwand: Das Wunder soll (den ausdrücklichen Erklärungen gemäß, wie sie Augustin, *De unit. eccl.* 1, 19. 50, gegen die Heiden und Donatisten, die Scholastiker und Apologeten grundsätzlich, die Orthodoxen gegen die Janse-nisten aussprechen) nur auf dem eigenen Religionsgebiet gelten; denn die wahrhaft göttlichen Wunder seien daran zu erkennen, daß sie in der Kirche und zu Gunsten des Glaubens geschehen.

Das sei eine *petitio principii* und im Widerspruch mit allen Gesetzen vorurteilslosen Denkens. — So Gutberlet: »Ein außerhalb der wahren Kirche gewirkter Wunder ist kein wahres.« (*Apol.* 2, 96.)

Augustinus *de unit. Eccl.* 1, 19 erwidert auf den Wunderbeweis der Donatisten: *Quaecunque talia in ecclesia catholica fiunt, ideo sunt approbanda, quia*

in catholica fiunt; non ideo manifestatur catholica, quia in ea fiunt. Adv. Lit. Petilian 2, 55: Nam de exclusione daemonum et de potentia miraculorum, quoniam plerique talia non faciunt, et tamen ad regnum Dei pertinent, plerique autem faciunt, et non pertinent, nec nostri nec vestri debent gloriari, si qui forte illa possunt.

Quibus igitur potius credendum est miracula facientibus? Eisne qui se ipsos volunt haberi deos ab his quibus ea faciunt, an eis qui ut in Deum credatur, quod et Christus est, faciunt? . . . Credamus ergo eis et vera dicentibus et mira facientibus. Dicendo enim vera passi sunt, ut possint facere mira. (Civ. Dei 22, 10.)

### *Widerlegung.*

a) Es ist durchaus n'cht notwendig, daß die Apologie des Christentums die Wunder auf das eigene Religionsgebiet beschränke. Da sich die Schöpfermacht, Vorsehung und Heilstätigkeit Gottes in planmäßiger Abstufung auf die ganze Menschheit erstreckt, um überall die Wahrheitserkenntnis, die Sittlichkeit und das Seelenheil zu befördern, so ist auch überall eine Wunderwirksamkeit möglich, soweit Gott dies für gut hält. Die Wunderwirksamkeit steht nicht ohne weiteres in Zusammenhang mit dem Wahrheitsbeweis einer bestimmten Person oder Sache, sondern zunächst nur mit der Wahrheitskraft der höheren Geistigkeit und ihrer Ideale überhaupt. Alles, was irgendwie die natürliche und übernatürliche Wohlfahrt der Menschheit befördert, steht im Zusammenhang und Dienste des Heilswerkes. »Wer nicht wider euch ist, ist für euch.« (Mc. 7, 37—39; Mt. 7, 21—23; 12, 27.)

Die Kräfte idealer Art, welche eine höhere Lebensauffassung befördern, welche darum in den Kampf der Gegensätze geraten, sind mit jenen Kräften in gesetzmäßigem Zusammenhang, welche die Ursache wunderähnlicher und eigentlich wunderbarer Vorgänge sind.

Die Schilderung der charismatischen Erscheinungen I Kor. 14 zeigt, daß es Übergänge zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen gibt und daß die eigentlichen Wunder wie die höchsten, eigenartigen Felsenhöhen aus der Gebirgswelt außerordentlicher Erscheinungen herausragen. Zwischen der Ebene des Natürlichen und den Felsenhöhen des Übernatürlichen sind die bewachsenen Erhebungen.

b) Augustinus erörtert den Wunderbeweis gegenüber den Donatisten, welche die Hl. Schrift anerkannten, indem er das Wunder als gemeinsame Erscheinung zurückgestellt haben will, zumal es an sich neutral sei und der Deutung bedürfe. Auch Christus habe den Beweis seiner Auferstehung weniger auf die körperliche Berührung als auf die Erfüllung der Weissagungen gegründet. (Lc. 24, 25—49; Joh. 20, 29.)

Was die Wunder und Erscheinungen an den Gräbern der Donatisten betreffe: Removeantur ita vel figmenta mendacium hominum vel portenta fallacium spirituum. Aut enim non sunt vera quae dicuntur, aut si haereticorum aliqua mira facta sunt, magis cavere debemus: wegen der Vorhersagung Mt. 24. I Tim. 4. Porro si aliquis in haereticorum memoriis orans

exauditur, non pro merito loci, sed pro merito desiderii sui recipit sive malum sive bonum. Spiritus enim Domini replevit orbem terrarum. (Sap. 1.) Et: Auris zeli audit omnia. Et: Multi Deo irato exaudiuntur.

Nonne legimus ab ipso Domino Deo nonnullos exauditos in excelsis montium Iudaeae, quae tamen excelsa ita displicebant Deo, ut reges qui ea non everterent culparentur et qui everterent laudarentur? Unde intelligitur, magis valere petentis affectum quam petitionis locum. De visis autem fallacibus legant quae scripta sunt et quia ipse satanas transfigurat se tanquam angelum lucis et quia multos seduxerunt somnia sua. Audiant etiam quae narrant Pagani de templis et diis suis mirabiliter vel facta vel visa, et tamen dii gentium daemonia, Dominus autem coelos fecit. Exaudiuntur ergo multi et multis modis, non solum Christiani catholici sed et Pagani et Iudaei, Haeretici variis erroribus et superstitionibus dediti.

Exaudiuntur autem vel ab spiritibus seductoribus, qui tamen nihil faciunt, nisi permittantur Deo sublimiter atque ineffabiliter iudicante quid cuique tribuendum sit, vel ab ipso Deo vel ad poenam malitiae vel ad solatium miseriae vel ad monitionem quaerendae salutis aeternae. Ad ipsam vero salutem nemo pervenit nisi qui habet caput Christum. (De unit. eccl. 19.)

## B. Die Zweckmäßigkeit des Wunders.

Die Zweckmäßigkeit des Wunders liegt in seiner Beweiskraft für die höhere Welt der geistigen Ursachen und übernatürlichen Ziele.

1. Das Wunder ist zweckmäßig, weil und insoweit es der Machterweis der Wahrheit und Vollkommenheit, die Kraftprobe des Geistes und des Idealen ist.

Wahrheit und Vollkommenheit, Vernunft und Heiligkeit, Geist und Ideal sind kein Phantom, sondern allmächtiger Gedanke und Wille. Das Ideal und dessen lebendige Vertretung existiert ewig in Gott und regiert mit Allmacht die von ihm geschaffene Welt. Der Gedanke und Wille kann alle Naturgesetze und Naturkräfte unmittelbar ersetzen, weil er der Urquell, die Voraussetzung und ursächliche Kraft in allen ist.

Die ganze Bedeutung des Seienden liegt nämlich darin, daß es selbst Gedanke und Wille sowie Gegenstand des Gedankens und Willens oder Ausdruck, Werkzeug, Anlage und Mittel dafür ist.

Das Wunder ist zweckmäßig: denn es beweist durch die Tat, daß die Wahrheit und Vollkommenheit keine Einbildung ist, sondern ewig in Gott besteht und mit Allmacht die Welt regiert.



2. Das Wunder ist zweckmäßig, denn es beweist und verbürgt durch die Tat, daß die Wahrheit und Vollkommenheit auch in der Welt selber durch die gottbeherrschte und gottbefruchtete Weltentwicklung zur tatsächlichen und tatkräftigen Verwirklichung gelangt und als Weltvollendung ewig dauert.

Das Ideal ist der siegreiche und erfolgreiche Endzweck des Weltlaufes. Jetzt ist die Welt gespalten in den Gegensatz des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur, des Gesetzes und der Freiheit, des Zufalles und der Zweckmäßigkeit, des Sittlichen und des Schicksals. Das Wunder ist nun die Obmacht des Idealen über das Reale, des Kosmos über das Chaos, des innerlich Vernünftigen und Sittlichen über blinde Notwendigkeit oder Zufallsgewalt, des Göttlichen über alles Endliche: dadurch dient es dem Zweck, den Glauben an die kommende Weltvollendung zu begründen und zu stärken. Diese selber ist vollentwickeltes Geistesleben aus der Wahrheit.

Die Bürgschaft dafür, daß die Weltentwicklung in der Richtung erfolgt, die bestehenden Gegensätze zu überwinden und als das Material einer höheren Lebensstufe zu verwerten, liegt darin, daß jetzt schon keine Naturordnung ein in sich abgeschlossenes Ganzes bildet, sondern mit ihrer Gesetzmäßigkeit dem Ganzen eingegliedert ist. Die Tendenz der rücksichtslosen Selbstbehauptung ist in jeder Ordnung; allein dieselbe wird trotzdem von den übrigen Ordnungen, insbesondere den höheren, durchbrochen, bezwungen und verwertet. Jede Verwertung ist ein Durchbrechen des in seiner Abgeschlossenheit allein vollkommen gesetzmäßig verlaufenden Naturreiches. Jedes Naturreich erfährt Störungen von unten und von oben her und wird durch diese Störungen in den Dienst und Zusammenhang des Ganzen hineingezogen.

Das Prinzip der Sittlichkeit fordert auf dem geistigen Gebiet die Wahrung und Durchführung der Einzelpersönlichkeit als Selbstzweck, also die Selbstbehauptung und insofern eine gewisse Abgeschlossenheit der Selbstvervollkommnung. Andererseits wird diese Sorge für die eigene Vervollkommnung und das eigene Seelenheil durchbrochen und gestört, teils von dem Zwang der Natur- und Schicksalsnotwendigkeit, teils von dem Gebot der Nächstenliebe und des Füreinanderlebens und -wirkens. Die Nächstenliebe hat die Pflicht der Selbstvervollkommnung zur inneren Grundlage und durchbricht sie, wenigstens scheinbar, um sie für die Gesamtheit zu verwerten und dadurch selbst wieder mächtig zu fördern.

Das Wunder ist der machtvolle Ausdruck des Gedankens, daß kein Naturgebiet sich selber allein angehöre und die ungestörte Gesetzmäßigkeit seines abgeschlossenen Kreises zu offenbaren habe, sondern dem Ganzen eingegliedert sei und sein solle. Die Abgeschlossenheit und ungestörte Gesetzmäßigkeit wird als Grundlage gehütet, aber nur so weit, um ausgeprägte Charakterformen

und eigenartige Einzelwelten herzustellen. Das Wunder ist demnach das in der Sprache der Macht verkündete Gesetz, daß jeder einzelne und jede Einzelgemeinschaft dem Ganzen verpflichtet sei — aber nicht als Mittel, sondern unter Wahrung des Selbstzweckes; nicht durch Entwürdigung, sondern durch Sittlichkeit, Nächstenliebe und Selbstvervollkommnung.

3. Das Wunder ist ein gewaltiger Beweggrund zur Erhebung des Geistes über die Sinnlichkeit und zur Durchführung des Gottesgedankens im eigenen Denken und Wollen. Das Wunder ist eine Offenbarung dessen, was die Religion oder der religiöse Geist in seinem innersten Wesen selber ist: Herrschaft Gottes über alles menschliche Denken und Streben, Sinnen und Fühlen. Wie Gott durch das Wunder im Mikrokosmos als der allmächtige Herr und Inbegriff aller Gesetze und Ziele erscheint, so wird Gott im Mikrokosmos durch die Religion und ihre drei göttlichen Tugenden alles in allem, nicht nur als Inhalt der aufnehmenden Geistesanlage, sondern als der Lebensgeist aller tätigen Kräfte, als das Gesetz der Gesetze, die Kraft aller Kräfte, der Sinn aller Übungen, der Zweck aller Heilsordnungen. Was für die mechanischen Naturursachen gilt, ist auch auf die positiven Heilsordnungen anzuwenden. Wie Gott als der gesetzgebende Gedanke und belebende Wille alle Naturkräfte unmittelbar zu ersetzen vermag, weil er die gemeinsame Ursache von allem ist, so ist Gott auch das Sakrament in allen Sakramenten, die Wahrheit aller Wahrheiten, der Geist aller Formen, der Endzweck aller Mittel, der Sinn aller Einrichtungen. Das Wunder dient als Mahnruf zur Vergeistigung und Vergöttlichung alles Religiösen, Sittlichen und Kirchlichen, zur Konzentration und Gottesweihe alles dessen, was Mittel, Übung, Sinnbild, Werkzeug, Einrichtung ist, der weltlichen Sittlichkeit in den göttlichen Tugenden, der äußeren Übungen in der inneren Gesinnung, der Gesetze und Gewalten in dem einen Herrn, der über alle und nur darum auch in allen seinen Organen ist.

Es ist eine tiefe Idee in der ägyptischen Bezeichnung der Gottheit als Herr der Ordnung (Neb Maat). Sowenig wie die seitherige Erkenntnis zum Gefängnis des Geistes werden muß, ebensowenig bedeutet die Herrschaft des Gesetzes eine Gebundenheit des Gesetzgebers. Ist es überhaupt möglich, die Formen und Entwicklungen der geistig-sittlichen Welt in einer Formel festzulegen? Ja, wenn sie zur (verhältnismäßigen) Armut und Unfruchtbarkeit verurteilt werden soll. Wenn eine solche Weltformel, welche die unmittelbaren Kundgebungen des Schöpfers ausschlosse, auch möglich wäre, so bliebe

doch die Wahrheit bestehen, daß das persönliche Hervortreten des Schöpfers für den geschöpflichen Geist das Allerwertvollste ist.

Wäre Gott an die Naturordnung gebunden, so wäre er ebenso auch an die Heilsordnung gebunden. Wäre die unterste und insofern erste Naturgesetzlichkeit eine heilige und unverletzliche Anordnung, welche durch die höheren Ordnungen nicht durchbrochen werden dürfte, so müßte auch die unterste und insofern erste Gesetzesordnung der Heilsgeschichte für alle Zeiten in Geltung bleiben; die folgenden dürften sie nur ergänzen, aber nicht durchbrechen. So war die Meinung der Synagoge: darum wurde Christus, darum Stephanus der blasphemischen Gesetzesfeindschaft beschuldigt.

Wäre Gott in dem Weltlauf des äußeren Geschehens an die Notwendigkeit gebunden, nach der Weltschöpfung nur mehr durch geschaffene Wesen und gemäß deren Wirkengesetz ursächlich wirksam zu sein, so bedeutete dies auf dem religiösen Gebiet: Gott sei in seiner eigenen Gnadenwirksamkeit an die geschöpflichen Gnadenmittel gebunden, welche er in seiner Heilsordnung angeordnet hat. So der Pharisäismus, der religiöse Partikularismus, der theologische Fatalismus überhaupt.

Johannes der Täufer bekämpfte diese Anschauung, welche Gottes Gnade an die Abstammung von Abraham, dem Vater der Verheißung, binden wollte, indem er sagte: Gott kann auch aus den Steinen Kinder Abrahams erwecken. Christus sprach ebenso den Grundsatz aus, daß der Geist Gottes mit seinem Gnadenwalten wehe und wirke, woher und wohin er wolle, ohne sich an Mittel oder Grenzen binden zu lassen.

Jesus wirkte deshalb seine Wundertaten sofort auch zu Gunsten der Heiden, wie des römischen Hauptmannes, und wies dabei darauf hin, daß die Gesamtheit der Heidenvölker an dem Reiche Gottes mit dem Stammvater Israels Anteil bekämen, während die Gesetzeseiferer selbst gerade deswegen in der Finsternis draußen blieben, weil sie Gottes Macht und Güte an die Ordnungen binden wollten, welche für die Kirche und die Menschen gegeben sind, von Gott, aber nicht für Gott, als Mittel, um uns die aktive Teilnahme am Heilswerk zu ermöglichen, nicht aber als Schranken, um der Allbarmherzigkeit Gottes zu wehren. (Act. 10. 11, 17; 7, 52. Mt. 8.)

4. Besondere Verhältnisse geben dem Wunder eine besondere Zweckmäßigkeit. Das Wunder ist besonders zweckmäßig:

a) um den Gottesgesandten vor der legitimen geistlichen oder weltlichen Gewalt zu beglaubigen, wenn dieselbe einer Sendung und Wirksamkeit feindselig gegenübersteht. (Moses, Elias, Christus, die Apostel.)

Das Wunder ist eine Kundgebung der höchsten Macht, welche die Quelle aller Autoritäten ist. Indem der Gottesgesandte mit dieser Beglaubigung der höchsten Gewalt auftritt, ist sein Wirken legitimiert, obgleich er gegen die gesetzlichen Autoritäten auftreten muß. — Hieraus darf indes keine allgemeine Regel gefolgert werden: viele Propheten bis auf Johannes den Täufer hatten ihre Sendung zu erfüllen ohne Wundertätigkeit.

b) Das Wunder ist besonders zweckmäßig zur Grundlegung des Gottesreiches. Moses und Christus, die Gesetzgebung vom Sinai und das Evangelium

sind darum durch Wunder ausgezeichnet. Das Wunder ist auch eine zweckmäßige Versinnbildung geheimnisvoller Offenbarungen, wie der Gnadengegenwart Gottes, der Erlösung durch des Opfer, der hl. Eucharistie. Gott ist die Nahrung der Seele: zu dieser Erkenntnis sollte die Brotvermehrung verhelfen.

c) Das Wunder hat einen besonderen Wert für die Denkweise des Positivismus, Sensualismus, Empirismus, welche nur den äußeren Erfahrungstatsachen Vertrauen schenkt. Wenn einmal der Positivismus in seiner Ablehnung des Übersinnlichen erschüttert ist, so ist das Wunder das seiner seitherigen Denkweise angemessenste Beweismittel. Daher macht der Spiritismus zu seinen Gunsten geltend, seine empirische Pflege des Verkehrs mit der Geisterwelt und der verborgenen Kräfte des Geistes sei für unsere in der Schule der empirischen Natur- und Geschichtsforschung herangewachsene Generation der wirksamste Beweis für Unsterblichkeit und Jenseits.

Wir haben jedenfalls kein Recht, auch wenn wir den inneren Gründen die entscheidende Beweiskraft zuerkennen, die Tatsache wegzuleugnen, daß eine große Zahl der Denkenden dem äußeren Tatsachenbeweis eine größere Empfänglichkeit entgegenbringt als den Vernunftgründen und Schlußfolgerungen. Dann ist es auch unmöglich, die hohe Zweckmäßigkeit des Wunders zu verkennen. Wenn man indes, wie die Erfahrungswissenschaft, die überwiegende oder ausschließliche Wertschätzung des Tatsachenbeweises befördert, so hat man am allerwenigsten das Recht, aus inneren Gründen den Wunderbeweis und die vorurteilslose Prüfung jener wunderbaren Vorgänge mit vornehmer Geringschätzung abzulehnen, welche der wissenschaftlichen Untersuchung unmittelbar zugänglich sind.

d) In den Zeiten und Gegenden herrschenden Wunderglaubens wird auch das wahre und göttliche Wunder eine besondere Berechtigung haben: daher die vielen Wunderberichte aus den Ländern, wo die Magie heimisch war, aus der Märtyrerzeit, aus den Missionsgebieten.

Die heftige Erregung des religiösen Lebens führt als solche zur Entbindung schlummernder Kräfte und zur Überspannung der mit dem Geistesleben besonders eng verbundenen Sinnlichkeit, aber auch zur besonderen Empfänglichkeit für göttliche Wunder.

Paulus schildert und beurteilt solche Zustände in Korinth (I Kor. 14); er weist darauf hin Gal. 3. (Vgl. Act. 2. 8. 10, 44—47.)

Die Geistesstimmung, wie sie die Bewohner von Nazareth beseelte, welche vom Eindruck des Gewöhnlichen und Alltäglichen als dem Maßstab der Beurteilung ausgeht, ist der Gegensatz hierzu, so daß das Evangelium sogar sagen kann: Jesus konnte dort keine Wunder wirken. (Mc. 6, 5.)

5. Gegen die Zweckmäßigkeit des Wunders wird mit Schärfe eingewendet:

1. Einwand. Aus zufälligen Ereignissen des äußeren Verlaufes können Vernunftüberzeugungen nicht begründet, notwendige Wahrheiten nicht abgeleitet werden; am wenigsten dann, wenn es sich um die Grundlage unserer sittlichen Lebensordnung handelt. Bei vergangenen Tatsachen fehlen uns die Mittel, um etwaige Täuschungen nachzuweisen. Allein deshalb sind wir nicht



verpflichtet, sie für wahr zu halten und unser Leben darauf zu bauen. So von Lessing an die Philosophie.

Hiergegen ist zu erwägen: Die Voraussetzung des Einwandes ist, daß das Wunder nur ein einzelner, rein der Vergangenheit angehöriger Vorgang ist, nicht ein Zusammenhang von Machterweisen, der sich durch die Weltgeschichte fortsetzt und wirksam erweist. Die richtige Betrachtungsweise ist die, daß man das Wunder, die Wunderberichte und den Wunderglauben als einen bedeutsamen und erklärungsfordernnden Tatbestand der Religionsgeschichte ins Auge faßt. Sodann ist unrichtig, daß das Wunder ein gleichgültiges Ereignis besage, daß es eine reine Machtwirkung sei ohne innere Bedeutung und Zielbestimmung für die unsere Wesensvollendung bedingende Wahrheit. Tatsächlich ist das Wunder ein planvolles und machtvolles Hervortreten des ewigen Geistes, um den menschlichen Geist von dem Banne der Materie und des Diesseits, sowie des Mechanismus und Formalismus zu befreien und für die ewige und unendliche Lebensaufgabe zu gewinnen.

2. Einwand. Durch die Wundergeschichten werde der Aberglaube und die Wundersucht befördert und dadurch der wahren Religion geschadet. (Lotze.) Die Idee des Gesetzes im Sinne der unverbrüchlichen Naturordnung fehlte und fehle jenen Zeiten und Kreisen, aus denen die Wunderberichte stammen. Eine Weltanschauung, welche die Idee der Gesetzmäßigkeit nicht zur Grundlage habe, sei unvernünftig. Vernunft ist Gesetzmäßigkeit.

Die Eintracht von Wunder und Gesetzmäßigkeit wurde in § 2 dargetan. Außerdem ist auf den Einwand zu antworten: Erstens: es ist kein Aberglaube, die Unterordnung und Zweckbestimmung der Naturordnungen für die vollkommene Erfüllung der geistig-sittlichen Lebensaufgaben anzunehmen und ernstlich durchzuführen. Mit der Unsterblichkeit der Seele ist grundsätzlich der Bann des Eindrucks und seiner Alleinberechtigung gebrochen. Alles, was nicht unter der Macht des Eindrucks angenommen wird, könnte (mit demselben Unrecht) als Aberglaube bezeichnet werden. Das Wunder bedeutet die einstige Weltvollendung und Naturverklärung: beide haben den unmittelbaren Eindruck der gemeinen Wirklichkeit und der gegenwärtigen Erfahrung gegen sich und fordern eine Erhebung des Geistes. Sie sind deshalb doch vernunftnotwendig. Dasselbe gilt indes auch von der kopernikanischen Weltanschauung, von dem psychischen Charakter der Sinnesempfindung, von dem Auftreten der aufeinanderfolgenden Tier- und Pflanzenwelten in der Urzeit.

Zweitens: Die Idee der Gesetzmäßigkeit war dem Altertum und der Urzeit nicht fremd. Vielmehr zeigt die älteste Auffassung der Gottheit den Gegensatz zwischen der ordnenden Gott-Vernunft und den Urgewalten des Chaos. Das Göttliche im Unterschied vom Dämonischen ist das Zuverlässige, Gesetzliche, darum Vertrauenerweckende und Kulturfördernde. Die Herrschaft der unberechenbaren Dämonen wird durch die sich ausdehnende Erkenntnis der (im Gesetze waltenden) Gottheit, der menschlichen Naturbeherrschung auf Grund der sicheren Naturerkenntnis immer weiter zurückgedrängt. Der Mensch und durch ihn die Gottheit beherrscht die Natur, insoweit sie vernünftig ist

und infolgedessen sicher berechnet und benutzt werden kann. Mit der Kultur dehnt sich die Macht der Götter aus, wird die Macht der Dämonen zurückgedrängt. Die Weltmacht des Gesetzes fand sogar ihre begriffliche Ausprägung in Maat (Neb-Maat, ägyptisch), Tao (chin.), Rita (ved.), Asha (Zend), Logos und Kosmos, Orlög (Urgesetz).

Das Alte Testament entwickelt die Idee des Gesetzes bis zur welt-schöpferischen Weisheit, die im Reiche der Natur wie des Geistes regiert. Das Gesetz ist nach ps. 118/119 das tägliche Gebet, weil das Gesetz das ganze tägliche Leben beherrschen soll. (Pl. 18. 102. 118. Job 38—41. Prov. 8. Sir. 1. 24. Die Weisheit, welche die sittliche Geisteswelt als verpflichtende Macht durchwaltet, ist auch die in der Völkergeschichte regierende und in den Wundern wirksame Gottheit. Der Logos offenbart sich in der Geschichte durch Wunder, ohne seinen Weisheitscharakter in Frage zu stellen, weil auch der Heilsplan nach ewigem Gesetz verläuft.

Drittens: Mißbrauch und Entartung kann die Wahrheit und das Recht des Wunderglaubens selber nicht in Frage stellen, weil beide überall vorkommen und weil alles durch kritiklose Behandlung unvernünftig werden kann. Das Wunder fordert keineswegs kritiklose Annahme aller Wunderberichte. Die Prüfung soll dem Glauben vorangehen, weil der Glaube nur als vernünftig begründete Geistestat religiösen Wert hat.

3. Einwand. Die Wunder sind eher ein Hindernis des Glaubens bei den wissenschaftlich Gebildeten, als ein Beweggrund zum Glauben. Denn die Reife des vernünftigen Geistes besteht in der strengen Gesetzmäßigkeit des Denkens; diese beruht auf der Anerkennung der Gesetzmäßigkeit und ihrer ausschließlichen Herrschaft in allem Geschehen. Die Gebildeten, welche an das Evangelium glauben, tun dies trotz der Wunder und mit Ausschluß der Wunder. Man sehe gewohnheitsmäßig darüber hinweg oder verzichte dem Wunder gegenüber auf die Strenge des Denkens (wie in der katholischen Kirche), weil die von Kindheit an erfolgende Verpflichtung zur Abtötung der Vernunft schließlich eine Abstumpfung des Wahrheitsinnes herbeiführe. Die überwiegende Zahl der gebildeten Männerwelt, welche sich dem Offenbarungsglauben gegenüber ablehnend verhalte, sei gerade durch die Wundergeschichten zum Unglauben veranlaßt.

Die Wunder der biblischen Berichte seien überdies so, daß eine natürliche Erklärung für die zugrunde liegenden Ereignisse sowie für die Entstehung der Wunderberichte ausreichend erscheine. Jedenfalls seien die Wunder die bedenklichste und unzumutbarste Beigabe zu der Offenbarung. So u. a. John Stuart Mill, Eucken.

Dieser Einwand wird besonders von der gegenwärtigen Religionswissenschaft durch den geschichtlichen Hinweis begründet, daß tatsächlich das Wunder niemals vermocht habe, die Gegner von ihrer religiösen Überzeugung abzubringen. Die biblische Offenbarungsgeschichte liefere selbst den Beweis, daß das Wunder als Wahrheitsbeweis fast niemals seinen Zweck erreicht habe. Die gewaltigen Wunder vor dem Auszug hinderten nicht, daß der Pharao die Auswanderung Israels zu hindern versuchte (Exod. 14); sie hinderten nicht, daß das Volk selbst sofort Sehnsucht nach Ägypten bekam (Exod. 13, 17; 16;

17, 3), daß es fast unter dem fortdauernden Eindruck der Wunder vom Sinai mit Aarons Einverständnis das eben von Gott selbst verkündete Gebot des Bilderdienstes ohne Not verletzte (Exod. 24. 32). Die Theophanien und die prophetische Kundgabe des göttlichen Willens hinderten Salomons und Jero-boams Abfall nicht (III Reg. 11; 12, 28—13, 33. 34). Die Wunder Christi seien wirksam gewesen nur für die, welche ohnedies ihm zu glauben geneigt waren, sowie für die Volksmassen, welche von der unmittelbaren Gewalt seiner Lehre ergriffen wurden, weil sie keine entgegenstehende religiöse Überzeugung zu überwinden hatten. Sogar das Volk forderte sofort ein neues größeres Wunder, als Christus Glauben für seine Lehre verlangte. Und doch hatten sie nicht bloß das Wunder der Brotvermehrung eben geschaut, sondern dessen Wohltat genossen. (Joh. 6, 26. 30. 31. 41. 53. 61—67; 12, 37—43.)

Bei den Pharisäern erregten die Wunder Jesu von Anfang an Anstoß, und zwar wegen des Sabbatgebotes. Dieses innere Kriterium stand ihnen demnach höher und erwies sich stärker als die selbst geschauten Wunder. (Vgl. Mt. 9, 34; 12, 10—14. 24—35; 13, 58; 16, 1—4; 17, 14—20; 21, 15—46; 27, 40—44; Joh. 5, 16—18.)

Das größte Wunder Jesu, die Auferweckung des Lazarus, hatte auf die Hohenpriester und den Hohen Rat gerade die Wirkung, daß sie die Verurteilung Jesu beschlossen, ja sogar die des Lazarus ins Auge faßten (Joh. 11, 46—53; 12, 9—19). Das innere Kriterium der ewigen Geltung des Kultusgesetzes stand ihnen höher und war für sie wirksamer. Eine ähnliche Wirkung hatte das Tempelwunder Petri trotz der Vernehmung des wunderbar Geheilten vor dem Hohen Rat. (Act. 3. 4. 5.)

Wenn demnach die Wunder bei denen, welche sie selbst miterlebten und als die gesetzliche Autorität prüften, keine Wirkung als Wahrheitsbeweis zu üben vermochten, wie sollen dann die Wunderberichte für spätere Zeiten als Wahrheitsbeweis zweckmäßig sein, welche nicht mehr in der Lage sind, die Sache selber zu untersuchen? (Vgl. Frohschammer, Christentum. 1868. p. 358.)

Hierauf ist zu erwidern: Die neuzeitliche Geistesbildung muß sich erinnern, daß sie selber nur im Gegensatz zu den überwundenen Formen geistiger Bildung und Weiterklärung entstanden ist und ebenso wenig wie die frühere Bildungsstufe einen absolut gültigen Maßstab des Denkens darstellt. Jede geistige Er rungenschaft wird aus einem Gewinn zum Hindernis der Wahrheit, wenn sie den Sinn für weitere Beobachtungen und Erfahrungen, für tiefgründigere Erklärungen verschließt, wenn sie als endgültiger Abschluß gelten will. Das wichtigste Prinzip der geistigen Bildung bleibt: keine Erkenntnis, woher immer sie stamme, darf ein Grund zur Verzichtleistung auf kraftvolle Weiterbetätigung des Denkens sein: keine darf das Auge des Geistes verschließen. Jede Erkenntnis soll als Sprosse auf der Gedankenleiter zur volleren und tieferen Wahrheitserfassung, zur Erhöhung des Standpunktes, zur Erweiterung des Gesichtskreises dienen.

Die Sucht, mit dem Denken fertig zu werden, macht eine an sich richtige Erkenntnis zum Vorurteil. Jede Erkenntnis muß als ein Mittel zu weiterer Erkenntnisvollendung betrachtet werden — als Auge, nicht als Decke.

Die Abneigung gegen das Wunder gründet in dem Wahne, die Geistesstufe der Bildung habe die Höhenlinie der Wahrheit im wesentlichen bereits erreicht. Die Offenbarung dürfe dem Gebildeten keine innere Erhebung des Geistes zumuten. Als Verklärung der rauhen Wirklichkeit wird die Glaubenslehre bereitwillig zugelassen; allein sobald sie den Anspruch erhebt, den Schwerpunkt des Daseins aus der äußeren Erfahrungswelt in die unmittelbare Hingabe an Gott und sein Reich zu verlegen und die geistig-sittliche Verpflichtung für die Ewigkeit ernst zu nehmen, aus dem Glauben an Gott die Konsequenzen für Denken und Leben zu ziehen, da beginnt die Entfremdung zwischen Bildung und Religion.

Das Wunder ist nichts anderes als die Konsequenz aus der ernstgemeinten Annahme eines überweltlichen Schöpfers. Jede Anerkennung einer Wahrheit, welche nur auf Schlußfolgerung, also auf der logisch begründeten Selbstbestimmung des Urteils beruht, nicht auf der Gewalt des Eindrucks, fordert einen gewissen Bekennermut. »Ich hab's gewagt!« — Man entspricht dem Geist der Gesellschaft viel mehr, wenn man nur unter dem Einfluß der Nötigung handelt. Jede Selbstbestimmung erscheint als eine Art Anmaßung: sie bedarf der Entschuldigung. Darum bringt die Bildung den Menschen in die Versuchung, eine ernstgemeinte Überzeugung, die rein ideal begründet ist, als etwas zu betrachten, dessen man sich eigentlich schämen müsse. Der Herdentrieb ist eine Großmacht.

Die bereitwillige Empfänglichkeit und der unbefangene Sinn für die Wahrheit ist die schönste Frucht der geistigen Bildung. Allein der Sinn für die Wahrheit muß sich auf alles erstrecken, was ein Wahrheitsrecht hat: er darf sich nicht um des einen Wahrheitsrechtes willen gegen ein anderes stellen. Der Wahrheitssinn bedeutet die gewissenhafte Entschlossenheit und Anstrengung, alle Tatsachen als Tatsachen, alle logischen und ethischen Notwendigkeiten als Notwendigkeiten, kurzum alles in seiner eigenen Art und Bedeutung zu würdigen und tatkräftig zur Geltung zu bringen. Der Wahrheitssinn steht dem Eindruck des Tatsächlichen ebenso offen, wie der idealen Notwendigkeit des Ursächlichen. Er ist ebenso empfindlich, um die Schwierigkeiten einer Annahme ehrlich zur Geltung zu bringen wie die notwendigen Erklärungsgründe zu suchen, welche von der tatsächlichen Wirklichkeit gefordert werden. Der Wahrheitssinn zeigt sich nicht bloß und nicht zumeist darin, daß man alle Kraft aufbietet, um eine Annahme zu zersetzen und zweifelhaft zu machen; daß man künstlich ihre schwachen Seiten hervorsucht und dabei die Beweg- und Beweisgründe derselben nicht mit inbetracht zieht. Es ist eine wesentliche Verzerrung, wenn man das Wunder als ein einzelnes Vorkommnis oder als bloße Machtwirkung behandelt — als etwas Zufälliges, Willkürliches und Gesetzwidriges.

Die Würdigung der Wirklichkeit in ihrer ganzen Tiefe und Weite gehört sogar zur ersten Aufgabe der Wissenschaft und des Wahrheitssinnes: Feststellung des Tatbestandes. Man darf um der Schwierigkeiten willen, welche der Durchführung der mechanischen Gesetzesherrschaft im Wege stehen, die Wirklichkeit nicht vergewaltigen. »Wir haben ein Gesetz, nach diesem muß er sterben.« (Joh. 19, 7.) *Fiat iustitia, pereat mundus!*



Der Sinn für wissenschaftliche Wahrhaftigkeit zeigt sich also vor allem darin, daß man nicht bloß dem einen, sondern auch dem anderen gerecht wird. Der Wahrheitssinn ist nicht Beschränktheit und Eigensinn, auch nicht Solipsismus, sondern Allseitigkeit, wenn auch mit gewissenhafter Vorsicht.

Der Wahrheitssinn zeigt sich darin, daß man auch den inneren Wahrheitsgehalt und die höhere Bedeutung der Dinge erforscht, daß man um der Schwierigkeiten willen die Tatsachen nicht übersieht oder als abgetan betrachtet, daß man die Notwendigkeit eines hinreichenden Erklärungsgrundes und dessen Erforschung als die zweite Aufgabe der Vernunft anerkennt und im Falle hinreichender Begründung das Vernunft-Notwendige annimmt, auch dann, wenn es dem Geiste, seinem Denken und Streben eine Erhebung über die gewöhnliche Anschauungsweise zumutet. Alles Geistige ist in der Höhe und Tiefe, nie in der Flachheit.

Die Erhebung zu den ursächlichen Erklärungsgründen und damit zu den religiösen Wahrheiten und Aufgaben ist in sich schwieriger und in den Folgerungen anspruchsvoller als die Hervorhebung der Schwierigkeiten. Zersetzen ist leichter als Aufbauen. Die größte Gewissenhaftigkeit wissenschaftlichen Denkens ist mit der ernststen Glaubensüberzeugung wohl vereinbar, wenn letztere gewissenhaft das Göttliche und Menschliche, Geist und Buchstaben unterscheidet.

Die Glaubensüberzeugung als solche hat nicht zur Folge, daß man die Augen vor dem schließt, was unbequem ist: vielmehr ist sie der Ausdruck des Willens, der ursächlichen Wahrheit zu geben, was ihr gebührt, und der tatsächlichen Wahrheit auf allen Gebieten, was die Tatsachen fordern.

Die Voraussetzungen des Einwandes sind in vielfacher Hinsicht unrichtig. Das Wunder ist keine vereinzelte, zufällige, willkürliche und in diesem Sinne ungesetzmäßige Offenbarung der Allmacht, sondern das bedeutende Glied in einem heilsgeschichtlichen Zusammenhang.

Der Grundgedanke des Einwandes ist berechtigt, daß das vernünftige Denken nur in der Herrschaft des Gesetzes eine befriedigende Erklärung der Wirklichkeit finde. Allein erstens darf das Gesetz nicht als abstrakte Formel, als toter, unpersönlicher Buchstabe, losgelöst vom lebendigen Gedanken der gesetzgebenden und planmäßigen Weisheit, verstanden werden. Die Herrschaft einer starren Formel wäre keine befriedigende Weiterklärung, darum auch nicht der echte Ausdruck wissenschaftlicher Bildung.

Sodann paßt die Wirklichkeit selbst nicht in die Schablone einer so mechanisch aufgefaßten Gesetzesherrschaft, denn sie bietet in Vergangenheit und Gegenwart, in Natur und Geschichte stete Beweise, daß die Wirklichkeit nicht die Abwandlung derselben Formeln ist, sondern von neuen und ursprünglichen Kraftquellen befruchtet, gehoben und umgestaltet wird. Das wirkliche Leben und Geschehen ist zu reich und zu tief, als daß es als die Offenbarung von Formeln zu begreifen wäre.

Die geistige Denkweise, welche man unter dem Namen wissenschaftlicher Bildung zusammenfaßt, ist ein anerkennenswerter Vorzug, insofern sie die Gesetzmäßigkeit als den Grundcharakter allen Seins und allen Geschehens

hochhält — allein nur im Gegensatz zu Willkür und Zufall, nicht aber zu Weisheit und Planmäßigkeit.

Die Offenbarungsgeschichte bezeugt zwar durch Lehre wie durch die Ereignisse die Übermacht der inneren Gründe über die äußeren, der Geistesrichtung über die Ereignisse, der Freiheit über die Eindrücke; sie bezeugt damit jene eigentümliche Selbstbestimmung des Urteils und des Willens, welche den Geist über die Welt der Determination hinaushebt. Allein wer den gewaltigsten Eindrücken widerstehen kann, um nur aus Gründen zu entscheiden, kann auch den Tatsachen widerstehen, welche seiner Geistesrichtung widersprechen. Darum darf aus dem Verhalten der selbstherrlichen Vernunft und Freiheit kein Beleg für die sachliche Unzweckmäßigkeit des Wunderbeweises hergenommen werden. Das Höchste, was der Mensch als Maßstab und Ideal heilig hält, sei es wegen seiner persönlichen Überzeugung, sei es, weil er sich infolge der Erziehung am tiefsten und liebevollsten in dasselbe hineingelebt hat, läßt sich niemand durch einzelne Gegengründe rauben, gleichviel ob diese Gründe zu den äußeren oder inneren Kriterien gehören. Man müßte sonst auch die Beweiskraft der inneren Gründe in Frage stellen. Allerdings gelingt es diesen eher, sich einen Weg in die eigentliche Akropolis der Seele zu bahnen. Erst dann, wenn infolge wiederholter, von allen Seiten erfolgreicher und nachhaltiger Angriffe das seitherige Wahrheitsideal selber in Frage gestellt wird, beginnen die Tatsachen, beginnen die Gründe ihre Beweiskraft zu entwickeln. Man gewährt ihnen gewöhnlich erst eigentliche Aufmerksamkeit, wenn sie einmal die ganze Denk- und Sinnesweise ins Wanken gebracht haben. Vorher werden sie irgendwie dialektisch abgetan.

Die Offenbarungsgeschichte gibt uns auch dafür wertvolle Belege, daß die Wunder in erfolgreicher Weise die Überzeugung des Glaubens zu begründen und die Berichtigung des religiösen Ideals herbeizuführen vermochten. Vor allem ist es der einzigartige Monotheismus Israels, eine religionsgeschichtliche Tatsache, deren Bedeutung um so größer ist, je mehr die heidnische Neigung des Volksgeistes erwogen wird.

Die Reformversuche der Könige Hiskia und Josia sind schwerwiegende Erfolge der übernatürlichen Kundgebungen. Die geistige Wiedergeburt der Nation aus dem Exil zu einem Volke des Gesetzes und zum Mutterboden des Christentums ist wiederum etwas Einzigartiges.

Das Evangelium berichtet nicht bloß von dem Eindruck, welchen die Wunder auf die Jünger und das Volk machten; auch Nikodemus, der Gesetzeslehrer, wird durch deren Beweiskraft trotz der Schwierigkeiten zum nächtlichen Besuch bei Jesus veranlaßt. (Joh. 3.) Ebenso Joseph von Arimathäa. (Mt. 27, 57.)

Wenn die Auferweckung des Lazarus die Entscheidung beschleunigt hat, so geschah dies deshalb, weil die Sadducäer, d. h. die Hohenpriester, dadurch zum energischen Handeln veranlaßt wurden.

Die Pharisäer sind nicht ohne tiefen Eindruck von der Wundertätigkeit Jesu geblieben. (Vgl. Joh. 12, 19. 42; Lc. 23, 50. 51.) Die Pharisäer waren

wie das Auftreten Gamaliels beweist, mit der Absicht der Sadducäer, die Apostel zum Tode zu verurteilen, nicht einverstanden. Das Wunder Petri war demnach nicht bei den Gegnern ohne Wirkung. (Act. 5, 33–40; 6, 7.)

Die Bekehrung Pauli ist jedenfalls ein Beweis für die gewaltige Wirkung, welche die inneren und äußeren Gründe mittelst eines denkenden Mannes gewinnen, wenn sie auch durch die Macht der geistigen Gewöhnung, der Verhältnisse und der geistigen Abhängigkeit bei den meisten wirkungslos bleiben. (Act. 9; dagegen 23, 9: Nicht gegen Gott kämpfen!)

Wie der mittelalterliche Zerduschnameh berichtet, verlangte der König Gustasp von Zarathustra den Wunderbeweis zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung. Z. habe erwidert: »Wer das tut, was ich lehre, wird große Wunder tun. Gott hat mir gesagt: Wenn der König Zeichen fordert, so sprich: Lies nur den Zend-Avesta, so brauchst du keine Wunder. Das Buch selbst, das du da siehst, ist Wunder genug.«

Ebenso erklärte Buddha: »Großer König, ich lehre meine Jünger das Gesetz nicht mit den Worten: Geht, ihr Heiligen, und verrichtet vor den Augen der Brahmanen und der Laien kraft eurer übernatürlichen Gewalt Wunder, größer als irgend ein Mann sie verrichten kann. Ich sage zu ihnen: Lebt, ihr Heiligen, indem ihr eure guten Werke verheimlicht und eure Sünden sehen laßt!«

Confutse lehrt: »Dunkles erforschen, Wunder tun, damit spätere Geschlechter davon erzählen, das möchte ich nicht.«

Mohammed beschuldigt die früheren Wunder des Betrugs. (Koran S. 17.) Die Bestimmung des Propheten sei Lehre, nicht Wundertat. (S. 13.) Wunder bewirken doch keine Überzeugung. Die Wunder der Schöpfung seien Wunderzeichnung genug. »Das Wort deines Herrn ist vollkommen in Wahrheit und Gerechtigkeit.« »Wenn sie auch ein Wunderzeichen erhielten, so würden sie doch sagen: Wir glauben nicht eher, als bis uns eine Offenbarung wird wie den Gottesgesandten.« (S. 6.) »Es hindert uns zwar nichts, dich mit Wunderzeichen zu senden, als nur der Umstand, daß die früheren Nationen diese des Betrugs beschuldigten.« (Pharao.) »Wir schicken nun keinen Gesandten mehr mit Wunderzeichen, als nur, um Schrecken einzuflößen. . . . Sprich: Wollten sich auch die Menschen und Geister zusammentun, um ein Buch dem Koran gleich hervorzubringen, so würden sie es nicht vermögen, wenn sie sich auch noch so sehr behilflich wären.« (S. 17.)

Die offenbarungsgeschichtlichen Proben für die Beweiskraft und Zweckmäßigkeit des Wunders beweisen nur gegen eine solche einseitige Wertschätzung des Wunders, wie sie von uns als unhaltbar und unbiblisch abgelehnt worden ist. Christus selbst will darum grundsätzlich nicht den Glauben mittelst des Wunders abnötigen: er lehnt dies als dämonische Versuchung ab. Christus selbst spricht den Grundsatz aus: »Wenn sie Moses und den Propheten nicht hören, so werden sie auch nicht glauben, wenn einer von den Toten aufersteht.« (Lc. 16, 31.) Christus meint die geistlichen Führer Israels: also nicht die Anerkennung der Offenbarungsautorität, sondern das innere Verständnis ihrer Lehren und Ziele. Das Synedrium glaubte an die

Offenbarung im Sinne des Buchstabens: eben deshalb verwarf es die Lehre und Person Jesu trotz der Wunder.

Das Wunder ist nicht wirksam außer dem Zusammenhang mit den inneren Kriterien, mit der inneren Überzeugungskraft einer Religion oder Weltanschauung. Dies und nur dies ergibt sich hinsichtlich des Wunders aus der biblischen Offenbarungsgeschichte.

Die Offenbarung legt dem Wunder selbst nur Bedeutung bei im inneren Zusammenhang mit dem Ganzen. So erklärt sich die grundsätzliche Haltung Jesu hinsichtlich der Wunder, insbesondere seine Weigerung, auf Verlangen der Schriftgelehrten zum Wahrheitsbeweis Wunder vom Himmel herab, d. h. unzweifelhaft göttliche Wunder zu wirken. (Mt. 16, 1—4; Lc. 11, 16. 29; 12, 38.)

Andererseits wirkte Jesus Wunder auch zur Begründung und Befestigung des Glaubens, aber nicht zur Überwindung der entgegenstehenden Glaubensüberzeugung von der ewigen Geltung des Ritualgesetzes. (Lc. 16, 17.)

### C. Die Idee des Wunders.

Die geistige Bedeutung des Wunders liegt darin, daß es die Weltanschauung des sittlichen Monotheismus folgestreng zum Ausdruck bringt.

Die theologische Idee des Wunders besagt: Gott ist die vollkommene und freie Ursache des gesamten Natur- und Weltzusammenhangs und wird darum durch die bestehende Gesetzmäßigkeit allen Wesens, Werdens und Wirkens nicht eingeschränkt, auch nicht in der Freiheit seines Tuns. Denn der ganze Weltzusammenhang ist bis auf seine letzten Voraussetzungen die Erfindung und Setzung des göttlichen Gedankens und Willens: es gibt in dem Kosmos nichts, keine ideale oder reale Notwendigkeit, die sich zum schöpferischen Denken als Voraussetzung verhielte. Vielmehr ist alle Notwendigkeit das Gedanken- und Willenswerk des Schöpfers. Die Freiheit des geistigen Schöpfungsratschlusses ist der Grund und Quell aller Gesetzmäßigkeit.

Nicht der Geist ist die Wirkung und Blüte des Stoffes und die letzte Folge blinder Naturnotwendigkeit, sondern die gesamte Wirklichkeit stammt aus dem bestimmenden Gedanken und dem zwecksetzenden Willen. Alles »Was« ist aus der Weisheit des gestaltenden Denkens, alles »Daß« aus der Güte des hervorbringenden Wollens abzuleiten. Es gibt darum keine Naturnotwendigkeit, welche dem schöpferischen Geiste gegenüber eine Schranke bedeutete; Schranke, Bedingung, Notwendigkeit gelten nur innerhalb der Schöpfung.

Das Wunder ist möglich, denn aller Ursächlichkeit Ursprung und Urform ist der Geist, der Gedanke, der Wille. Der Wille ist die Kraft des Gedankens; der Gedanke ist der Inhalt des Willens. Die Naturursache ist ohne ihr Zutun



mit ihrer Wirkung gesetzmäßig verknüpft; die verknüpfende Ursache ist der Geist. Allein damit verzichtet der Geist nicht auf das Recht und die Macht, die sein eigenster Wesensausdruck ist, unmittelbar mit seinem Gedanken und Willen eine Wirkung und Folge zu verknüpfen. — Darin besteht das Wunder: eine Wirkung, welche unmittelbar durch das Denken und Wollen einer überlegenen Ursache herbeigeführt wird.

Die kosmologische Idee des Wunders liegt in dem Gedanken: Das Ganze, das konkrete Ganze und seine Vollendung ist das höchste Gesetz der Weltentwicklung oder Weltregierung, nicht aber die abstrakte Gesetzmäßigkeit einzelner Folgeverhältnisse und nicht die ungestörte Selbständigkeit der einzelnen Naturordnungen. Nicht die Beziehungslosigkeit ist das Höchste, sondern die Fülle und Innigkeit der Beziehungen, die Wechsel-durchdringung aller Ordnungen und Gebiete.

Die Weltordnung geht in der Naturgesetzlichkeit nicht auf; das Weltgesetz ist mehr als die Summe aller Einzelgesetze. »Wunder auf Erden sind Naturgesetze im Himmel.« (Jean Paul.) — »Das Gesetz der Gesetze ist, daß die niederen Ordnungen sich den höheren fügen.« (Dorner.)

Keine Ordnung und kein Gesetz ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes, das in ungestörter Beziehungslosigkeit erhalten werden müßte. Jede Beziehung durchbricht die Schranken der in sich abgesonderten Kreise. Das ist kein Übel, sondern deren Befruchtung und Herausforderung. Alle Erregung wird durch eine Art von Zwang, durch gewaltsame Eingriffe in die gleichförmige Ruhe des ungestörten Eigengesetzes herbeigeführt; sogar ordnungsmäßig, wie die Bedeutung des Sturmes und der Insekten für die Befruchtung der Pflanzen beweist. Kein Element, kein Massenatom ist allein hinreichend, um wirksam zu sein: alles einzelne ist nur zur Wirksamkeit befähigt, insofern es ein Glied des Ganzen ist. Alles einzelne wirkt aus dem Gesamtzusammenhang heraus, also auch für das Ganze.

Alle Gesetze und Ordnungen sind als Glieder der Allwirklichkeit zu betrachten, wenn wir dem Tatbestand gerecht werden wollen. Die Gesetze und Wesensstufen sind um des Weltganzen willen da, nicht die Welt um der einzelnen Ordnungen und Gesetzmäßigkeiten willen. An der Bedeutung des Weltganzen nimmt die vernünftig-sittliche Einzelpersönlichkeit Anteil; denn sie ist durch Erkenntnis und Willen der eigentliche Sammelpunkt des Ganzen und der Anwalt alles Allgemein-Gültigen und Wertvollen. — Hieraus ergibt sich: Die unmittelbaren Einwirkungen der schöpferischen Macht, die Wunder, stehen nicht bloß nicht im Gegensatz zur Idee des Kosmos, der Welt- und Geistesvollendung, sondern sind deren wertvollste Förderung.

Die theologische oder eschatologische Idee des Wunders ist die Herrschaft des Geistes über die Natur, des Gedankens in der Materie, des Guten in der mechanischen Notwendigkeit.

Die Naturordnung und der Schicksalsgang sollen nicht immerfort eine Hemmung, Schranke und Todesgruft des geistigen Lebens und seiner Ideale sein, nicht deren stete Gefährdung und Durchbrechung. (Vgl. Nietzsche, *Morgenröte* 130.)

Vielmehr ist der tiefste Sinn der Materie, Bild und Ausdruck des Gedankens, Werkzeug und Form des Willens zu sein. Die Natur als Schauplatz, Gegenstand und Antrieb zur höchsten Vollendung und Betätigung des Geisteslebens bringt wohl den Gegensatz mit sich, aber nicht als Endzweck, sondern zur Vorbereitung und Herausforderung des zu Erreichenden!

Ganz durchsichtige Bilder sind keine Herausforderung der Denkkraft; ganz willfähige Natureinrichtungen, vollkommen günstige Schicksale wären die höchste Ungunst für die wahre Tüchtigkeit des Willens. Daher die Mischung des Lichtes und der Finsternis in der Körperwelt: denn ihr Zweck ist das Aufleuchten der Wahrheit, das *fiat lux* in der Geisterwelt. Daher die Zusammenordnung der zwei Reiche — der Zwecke und der Zufallsgewalten, der klugen Zwerge und der rohen Riesen in dem Schicksalslauf: denn das Ziel allen Geschehens ist der starke Wille, der reine, hochgesinnte Wille.

Die Körperwelt ist die Offenbarung des großen Weltgedankens; aber nicht von vornherein durchsichtig, nicht in ihrer bruchstückartigen Unvollständigkeit, sondern erst im allumfassenden Gesamtbild ins Große und Kleine.

Die Weltentwicklung und der Schicksalsgang ist die Durchführung des Willens zum Guten und Vollkommenen, aber nicht im Sinne friedlich biederer Harmonie, sondern im Stile höchstgespannten Geisteslebens.

Das Wunder ist die Vorausnahme und Vorbereitung dieser einstigen Weltvollendung und Naturverklärung, des allgemeinen Auferstehungslebens mit Überwindung aller Gebrechen, die zum Tode führen, der vollkommenen Vergeistigung der Natur, nachdem Denken und Wollen durch und durch vergeistigt worden sind. Das ist die eschatologische Idee des Wunders: in ihm wirken bereits die Gesetze und Kräfte der zukünftigen Welt, wie die Sonne im Dämmerlicht des Morgens.

Das Wunder ist demnach seiner Idee nach das siegreiche und charakteristische Hervortreten des Höchst-Ursächlichen, des Ganzen und des Endzeitlichen im Laufe der Einzelereignisse.

Die Hl. Schrift spricht diese dreifache Idee des Wunders in den drei Beziehungen aus:

a) *τέρας*, portentum, ein staunenerregender Vorgang, der über den Naturzusammenhang auf die höchste Ursache hinweist.

b) *δύναμις*, virtus, Machtwirkung der Vollkommenheit und zur Vollkommenheit von innen heraus, des einzelnen zum Ganzen.

c) *σημεῖον*, signum, Sinnbild und Zeichen der sich vorbereitenden und durch übernatürliche Befruchtung herbeizuführenden Weltverklärung.

### Dritter Abschnitt.

## Die Weissagung als Kriterium.

### § 1. Begriff und Möglichkeit der Weissagung.

I. Die göttliche Weissagung ist die Verkündigung der göttlichen Wahrheit mit gotterleuchtetem und gottentzündetem Geiste, mit göttlicher Gedanken- und Liebeskraft. Die Weissagung ist Verkündigung des göttlichen Wortes mit göttlichem Geiste: Evangelium und Inspiration.

Die Weissagung ist nicht etwa eine äußere Zutat zur Offenbarung, sondern die übernatürliche Form der göttlichen Offenbarung selber. Die wahrhaft göttliche Offenbarung hat als solche den Charakter der Weissagung: denn sie ist die bewußte Vorausbestimmung des Zieles, das im Reiche Gottes und seiner weltgeschichtlichen Entwicklung erfüllt werden soll und erreicht werden wird, sowie des Gesetzes, nach dem diese Entwicklung verlaufen soll, oder der Mittel, durch welche sie ihr Ziel herbeiführt. Diese Weissagung ist ebenso Gottes würdig wie Gottes Vorrecht: weil die Vorausbestimmung und das Vorauswissen des Zieles und des Gesetzes der Weltgeschichte sowie der in ihr entscheidenden Kräfte alle Berechnungen des geschöpflichen Geistes übersteigt.

Niemand ist durch das Wissen Herr der Zeiten außer dem, der durch seinen schöpferischen Weltplan der Urheber und Herr aller Zeiten ist. Jesajas

(40—48, Sir. 36, 19: *Deus conspector saeculorum*) ist von diesem streng monotheistischen Grundgedanken getragen und bezeichnet darum die Höhe des prophetischen Gottesbegriffs.

Die Weissagung ist demzufolge Apokalypsis, Enthüllung des Zieles und Gesetzes, welches die Weltgeschichte beherrscht und durch sie erfüllt wird. Sie ist Offenbarung des göttlichen Erziehungsplanes der Menschheit, die fortschreitende Enthüllung des alles geschöpfliche Denken übersteigenden Geheimnisses, des göttlichen Weltplanes. Darum lernen auch die himmlischen Ordnungen der höchsten Engelgeister den göttlichen Heilsplan erst dadurch, daß er sich im Weltlauf und im Fortschritt des natürlichen und übernatürlichen Schöpfungswerkes fortschreitend in Wort und Tat entfaltet. Die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts auf Christus hin und die allgemeine Berufung der Völker in die Kirche Gottes werden von Paulus als die Erkenntnisquelle der Himmlischen bezeichnet. Die Engelgeister (Eph. 3) sind jetzt und immerdar die bewundernden Zeugen der fortschreitenden Enthüllung des göttlichen Ratschlusses im Gottesreiche, wie sie einst und immerfort dem planmäßigen Fortgang des Schöpfungswerkes staunend und lobpreisend mit ihrem Erkennen folgten. (Job 38, 7.)

Die Heilsgeschichte in ihrer planmäßigen Eröffnung neuer Einsichten und Aussichten ist das große Buch der göttlichen Weissagung, die eigentliche Fundgrube der Weisheit auch für die hohen Himmelsgeister. So der Apostel Paulus Eph. 3, 1—7, 8; Kol. 1, 26.

Die Heterogonie der Zwecke, die überraschende Fruchtbarkeit der übernatürlichen Heilsabsichten und Gnadenziele, die unberechenbare Neuheit des Kommenden, unbeschadet seiner Vorhersagung und Vorbereitung in der Vergangenheit, das Wachstum im Sinne einer inneren, aus dem Vorhergehenden unerklärlichen geistigen Bereicherung, mit Licht und Kraft, mit Gaben und Aufgaben, ist das Merkmal des Göttlichen und das Wesen der Weissagung. »Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, eure Wege sind nicht meine Wege, spricht Jahveh. Wieviel der Himmel höher ist als die Erde, so erhaben sind meine Wege über eure Wege, meine Gedanken über eure Gedanken.« (Jes. 55, 8. 9.)

Weil die Offenbarung ihrem innersten Wesen zufolge den Charakter der Weissagung hat, ist sie auch im einzelnen durch Weissagungen ausgezeichnet, welche ihrer Art und ihrem Gebiete nach in verschiedenem Grade mit dem Wesen der Offenbarung selber innig zusammenhängen. Die Enthüllung verborgener Wahrheit ist so vielfach als die Gründe der Verborgenheit. Darum sind Weissagungen zu unterscheiden, welche sich auf die der menschlichen Erfahrung unzugängliche Überwelt der Ursachen und Ratschlüsse beziehen, oder auf die Zukunft oder auf die Innenwelt des Geistes.



A. Die Erkenntnis der Überwelt und der vorgeschichtlichen Vergangenheit sowie der vorzeitlichen Ewigkeit ist das erste und wichtigste Gebiet der Weissagung oder des übernatürlichen Wissens.

Bestimmte Aufschlüsse und sichere Kunde aus der Welt der Ursachen und Ziele, die über alle natürliche Erfahrungsmöglichkeit erhaben sind, haben für Wissen und Leben den höchsten Wert. Der Ursprung und die Herkunft der Welt und der Dinge, die Entstehung des Menschen, die Urgeschichte der Menschheit sind die Fragen, deren Beantwortung mit positiver Bestimmtheit nur auf Grund übernatürlicher Erleuchtung möglich ist.

Die Erschaffung der Welt und des Menschen durch Gott ist zwar eine Erkenntnis, welche die Vernunft durch sichere Schlußfolgerung sicher gewinnen kann. Allein der Mangel einer erfahrungsmäßigen Probe, einer empirischen Verifikation, beeinträchtigt die (subjektive) Gewißheit dieser Wahrheit für die meisten, zumal dieser Glaube für die wenigsten Sache eigener Schlußfolgerung und Einsicht ist. Die Auseinandersetzung mit dem Monismus und dem Pessimismus, mit dem Positivismus und Agnostizismus ist so schwierig, daß die Religionen fast insgesamt und ebenso die moderne Wissenschaft die Welterschöpfung aus Nichts ablehnen und die Ewigkeit, Notwendigkeit und Wesenseinheit der Welt mit ihrem eigenen Weltgrund annehmen.

Die Erkenntnis des überweltlichen Jahveh, die sichere und bestimmte Lehre, daß die Gesamtheit alles erfahrungsmäßigen Seins das freie und voraussetzungslose Werk der göttlichen Schöpfermacht sei, daß Jahveh darum nicht bloß der Gott Israels, sondern Herr der ganzen Welt sei, der wahre Gott aller Heerscharen himmlischer und irdischer Wesen, all jener Mächte und Kräfte, welche den übrigen Völkern als die Wesensoffenbarung der Weltgottheit erschienen: das alles fand sich (etwa von Zarathustra abgesehen) nur in der patriarchalischen Überlieferung Israels und der Religionsstiftung des Moses. Der Gott, der durch die Welterschöpfung Herr aller äußeren Erfahrungsgebiete ist, der durch die Anerkennung des Geistes und die sittliche Gerechtigkeit des Lebens, also durch die Werke der Denk- und Willenskraft in Erfüllung der zwei Gesetzestafeln, der Gotteserkenntnis und sittlichen Gottverähnlichung angebetet wird, der also als der Schöpfer und Endzweck in der äußeren und inneren Erfahrungswelt der einzige Herr und das einzige Gut ist: dieser Gott war nur in Israel bekannt — durch die Weissagung der patriarchalischen und prophetischen Offenbarung. Die Gewißheit und Bestimmtheit, welche sonst nur durch die Wahrheitsprobe der Erfahrung gewonnen wird, ist hier in höherer Form durch die übernatürliche Wahrheitsmitteilung bewirkt.

B. Die Erkenntnis der Zukunft, der weltgeschichtlichen Völkerschicksale, der großen und kleinen Ereignisse, welche durch die Zukunft für menschliches Wissen und Berechnen verborgen sind, bildet das zweite Gebiet der Weissagung.

C. Die Erkenntnis der Innenwelt, der geheimen Absichten und Vorgänge im Geiste anderer, die Herzenskunde oder Kardiognosie ist das dritte Gebiet der übernatürlichen Weissagung. Denn die Innerlichkeit ist als solche der Wahrnehmung unzugänglich; nur insoweit sie sich unwillkürlich durch naturhafte Zusammenhänge verrät, ist sie einigermaßen ohne die freie Gedankenmitteilung des Betreffenden dem geschöpflichen Geiste erkennbar.

Die Weissagung ist demnach Verkündigung der göttlichen Wahrheit, des weltregierenden Gesetzes, der weltbeherrschenden Gedanken; sodann Verkündigung der ewigen, überzeitlichen, darum die Hindernisse und Gegensätze der Zeiten überwindenden Wahrheit; endlich der Zielbestimmung der Wahrheit für den Geist, für die lebendige Innenwelt der Seele; sie erweist sich darum als Macht über die Seele und deren verborgene Abneigungen und Hinneigungen zu der überweltlichen Wahrheit.

Für die Weissagung kommt als Grundbestimmung in erster Linie die Verkündigung der höheren Wahrheit inbetracht, die als solche überweltlich ist, als Gesetz die Zukunft und Vergangenheit umspannt und die Innenwelt des Geistes als ihr Herrschaftsgebiet in Anspruch nimmt. Ebenso wichtig ist die zweite Grundbestimmung der Weissagung, daß sie Verkündigung der höheren Wahrheit ist auf Grund besonderer Überzeugung, Einsicht und Ergriffenheit des Denkens und Wollens durch die Wahrheit. Die Weissagung kann demnach alte, bekannte Heilswahrheiten zum Inhalt haben: aber durch die besondere Richtung des Verständnisses, die eigenartige Beleuchtung und Durchführung, die Kraft der persönlichen Überzeugung, die Glut der Begeisterung, den Ernst der praktischen Schlußfolgerung, die tragische Ergriffenheit der ganzen Willensstimmung und Lebensführung ist die prophetische Verkündigung der uralten Wahrheit so gut wie eine neue Wahrheit. Denn das große Neue in der Weltgeschichte ist ja die Menschwerdung des Wahrheitswortes, das Lebendigwerden der Wahrheit im denkenden und wollenden Geiste. Der Weissager ist also Verkünder der höheren Wahrheit, und zwar mit dem Licht tieferen Verständnisses, höherer und weiterer Gesichtspunkte, mit der Kraft gründlichster Überzeugung und innigster Begeisterung.

2. Die Möglichkeit der Weissagung ist mit dem theistischen Gottes- und Schöpfungsbegriff gegeben: Die Welt kann in hinreichender Weise nur erklärt werden, wenn sie das Werk einer Ursache ist, welche nur und unmittelbar durch ihr Denken und Wollen, durch selbstbestimmte und darum bewußte Denk- und Willenstat wirkt.

Die Beschaffenheit der Welt ist durch die Denkbestimmung erklärt, ihre Kraft und ihre Tatsächlichkeit durch die Willensbestimmung Gottes. Weil Gott alles erdenkt und bestimmt, was in irgend einer Hinsicht Wahrheitscharakter hat, darum weiß er alles. Die Allwissenheit Gottes ist der nächste Möglichkeitsgrund der Weissagung.

Die Allwissenheit Gottes bedeutet, daß Gott alles Mögliche und Wirkliche in sich vergegenwärtigt enthalte und erkenne. Der Grund hiervon ist seine alles erdenkende Weisheit und geistige Allmacht. Es gibt keine Wahrheiten, keine Ideen, keine Möglichkeiten und keine Notwendigkeiten, keine logischen und sittlichen Gesetze und Beziehungen, außer durch Gottes alles erdenkende und würdigende Weisheit und Heiligkeit. Würde es irgendwelche objektive Wahrheiten, Werte, Notwendigkeiten, Möglichkeiten geben, ohne von ihm in dieser ihrer idealen Bestimmtheit und Geltung begründet zu sein, so wäre Gott nicht der Urgrund von allem, nicht das selbständige Urwesen, nicht die unbedingte Vollkommenheit. Gott wäre vielmehr in seiner Vollkommenheit dadurch bedingt, daß die idealen Notwendigkeiten und Möglichkeiten, die durch sich selbst wahren Zusammenhänge und Verhältnisse bestehen und als Erkenntnisgegenstand von ihm vorgefunden und anerkannt werden. Gott hätte nur darüber zu entscheiden, ob diese Gesetze und Möglichkeiten in einer Welt des Endlichen zur Verwirklichung, zur aktuellen Geltung und Anwendung kommen sollen oder nicht. Gott selber verhielte sich zum Inhalt seiner Allwissenheit als ewiger Empfänger und Besitzer, nicht aber als Erklärungsgrund. Die Frage würde vielmehr entstehen: Wie kommt es, daß Gott als die unendliche Erkenntniskraft in jener Beziehung zu den ewigen Wahrheiten alles Unendlichen, Möglichen und Zukünftigen steht, daß er sie erkennt und weiß? Gott und die idealen Wahrheiten, die aus sich selber wahr und für jede etwa zu schaffende Welt von vornherein gültige Bedingungen sein sollen, wären zwei selbständig voneinander bestehende Urgründe.

Der Dualismus ist nicht überwunden, die Unbedingtheit Gottes und seiner Erkenntnis nicht durchgeführt, solange die Allwissenheit nicht durch die Allweisheit Gottes begründet wird, welche alles Mögliche denkend gestaltet und in sachgemäßen Beziehungen miteinander verknüpft und dadurch alles, was irgendwie ideale Geltung oder Notwendigkeit hat, in seinem eigenen

Erkennen begründet. Die Weisheit bezeichnet dieselbe Vollkommenheit wie die Allwissenheit, aber in vollkommenster Form, nämlich von innen als unbedingte Erkenntnistat, in ursächlicher Selbständigkeit, in einheitlichem Zusammenhang, weil in ihrem tiefsten Grunde.

Wenn irgend etwas Endliches aus sich als ideale Wahrheit gelten kann und keinen hinreichenden Erklärungsgrund für seine ideale Beschaffenheit fordert, dann kann es auch als reale Wahrheit eine ewige Schicksalsnotwendigkeit darstellen. Was im Wissen Gottes (in der *scientia media*) ohne Gottes ursächliche Denkgestaltung möglich ist, ist auch überhaupt möglich. Wenn eine bedingt zukünftige Handlung kraft ihrer inneren Wahrheit unabhängig von Gottes Denk- und Willensbestimmung feststeht und darum von ihm in der Ewigkeit als Erkenntnisgegenstand vorgefunden wird, so ist sie und ebenso alles andere überhaupt aus sich selber möglich. Die Annahme der *scientia media* anerkennt die innere Selbständigkeit des Schicksals und der Schicksalsnotwendigkeit für das Gebiet des Möglichen.

Zur Erklärung der Allwissenheit Gottes hinsichtlich der freien Willensentscheidungen möglicher oder bedingt zukünftiger Geschöpfe ist als Hauptschwierigkeit ins Auge zu fassen, nicht, daß diese Möglichkeiten (Entscheidungen) zukünftig sind, sondern daß sie überhaupt noch gar nicht ideal vorhanden, noch gar nicht erkennbar, gar nicht bestimmt und entschieden sind, wenn Gottes Schöpfungsratschluß sie nicht auch inhaltlich bestimmt hat.

Der freie Wille des Geschöpfes hat sie noch nicht so feststellen können; denn was nicht existiert, kann auch nichts entscheiden. Aus sich selber sind diese freien Handlungen nicht so geartet: also existieren sie als ideale Wahrheiten von bedingt-zukünftiger Art überhaupt nicht, könnten also von der ewigen Erkenntnis in keiner Weise wahrgenommen werden.

Es gibt ohne Gottes gestaltenden Weisheitsgedanken keine Idee »Eiche«, so daß Gott sie bloß wahrzunehmen brauchte; noch weniger Lebensentscheidungen und Lebensentwicklungen freier Vernunftwesen.

Die Termination des Erkennens durch den Erkenntnisgegenstand genügt nicht. Termination ohne Ursächlichkeit bedeutet ein Bestimmtwerden oder Bestimmtsein ohne ein Bestimmendes. Dann wären Hegel und Darwin philosophisch nicht zu widerlegen. Die Denktätigkeit allein als erfinderische und gesetzgebende Allweisheit und gestaltende Kunst alles Möglichen, aller Ideen, Wahrheiten, Gesetze, Verhältnisse, Kausalzusammenhänge ist ein hinreichender Erklärungsgrund.

Braucht aber die Welt für ihre inhaltliche Beschaffenheit (wie sie zur Ideenwelt des Möglichen gehört) keinen tätig-ursächlichen Erklärungsgrund, so ist die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes bereits aufgegeben und die Behauptung des Monismus nicht mehr zu widerlegen: »Die Welt besteht, weil sie besteht.« »Das Seiende, d. h. die Welt, entsteht nicht, weil es als Seiendes ist. Es gehört zum Wesen des Seienden, daß es existiere.« —



Würde die Termination des Erkennens und des Gegenstandes zur Erklärung der Allwissenheit, d. h. der Vereinigung beider, genügen, so würde auch das Zusammensein der Wesenseigenschaften des Stoffes, das Zusammensein der Materie und der Bewegung, der Masse und der Kraft, der Atome und Weltkörper, der Natur und des Geistes, der chaotischen Materie und einer ordnenden Vernunft zur Erklärung des Weltlaufs genügen.

Spicker hat es mit Recht dem Christentum als Verdienst angerechnet, daß es den Gottesbegriff der griechischen Religionsphilosophie in zwei Richtungen wesentlich verbesserte. »Es hat die Ewigkeit und Selbständigkeit der Ideen und der Materie überwunden, indem es jene zu Gedanken, diese zu einer Schöpfung Gottes machte.« (Kampf zweier Weltanschauungen, 1898, p. 77.) Damit erhebt sich der Theismus über den Materialismus und den Idealismus.

Der Dualismus ist nicht geringer, sondern schärfer, wenn die Ideenwelt des Möglichen und Bedingt-Zukünftigen inhaltlich unabhängig von Gottes Gedanken besteht, denn die Ideenwelt ist für die Weltgestaltung viel wichtiger als die Materie. Der absolute Gottesbegriff des Christentums hob den Dualismus in beider Hinsicht auf und erklärte die Ideenwelt wie die Materie als ein Gedankenwerk der göttlichen Weisheit. Damit ist Gottes Allwissenheit und zugleich die Möglichkeit der Weissagung innerlich begründet. Ferner ist jeder Fatalismus ausgeschlossen, weil alles, auch alle Möglichkeiten, aus Gottes Weisheit und Güte stammt und von ihr bedingt und umfassen bleibt.

Der Charakter des blinden Schicksals oder des Fatalismus haftet nur an dem, was nicht aus dem Gedanken der Weisheit stammt, sondern als ewig geltende (ideale) Wahrheit von der Allwissenheit vorgefunden und anerkannt wird.

## § 2. Erkennbarkeit der Weissagung.

Das Wissen ist die uralte Sehnsucht der Menschheit: da die natürlichen Hilfsmittel zu beschränkt oder zu schwierig erschienen, so suchte man von Anfang an auf unmittelbarere Weise und auf leichterem Wege zum Besitz der verborgenen Wahrheit, zur Enthüllung der Schicksalsgeheimnisse zu gelangen. (Gen. 2. 3.) Nur der Baum des geistigen Lebens führt zur Erkenntnisvollendung: »Das Leben ist das Licht der Menschen.« (Joh. 1.) Dieser Weg scheint zu schwer: darum wollte der Mensch unmittelbar zum Genuß der Frucht des Erkenntnisbaumes gelangen.

Daher die Notwendigkeit, die Merkmale festzustellen, durch welche sich eine wahrhaft göttliche Weissagung von der geschöpflichen Weissagung unterscheidet.

Die göttliche Weissagung ist von der geschöpflichen dadurch ausgezeichnet, daß sie eine wahre Erhebung und Bereicherung

des Geistes bewirkt und zwar nach Form und Inhalt. Sie erhebt den Geist über die geschöpfliche Bedingtheit und Abhängigkeit. Von der göttlichen Weissagung gilt im eigentlichen Sinne das hohe Wort: »Die Wahrheit wird euch frei machen.« (Joh. 8, 32.) Die göttliche Weissagung wirkt in der Richtung zunehmender Befreiung des Menschen von allem, was Belastung und Einschränkung des Geistes ist.

Der Unterschied und Gegensatz zwischen der göttlichen und geschöpflichen Weissagung ist in der biblischen Offenbarungsgeschichte selber zu beobachten, sowohl im Alten wie im Neuen Testamente. In der Schätzung des Offenbarungsglaubens gilt nur jene Prophetenreihe als der Träger göttlicher Weissagung, welche als der Vermittler einer wahrhaften Bereicherung des menschlichen Geisteslebens durch die religiöse Erfahrung der Völker bewiesen worden ist. Die große Zahl mächtiger und angesehener Nebenbuhler, welche sich ebenso als Geistesmänner Jahvehs geltend machten und die wirklichen Propheten bekämpften, erscheint jetzt als bedeutungslos: sie war es ehemals nicht. Das Weltgericht hat eben gegen sie entschieden.

Das mosaische Gesetz nahm für sich selber den prophetischen Ursprung und den Charakter der Weissagung in Anspruch; allein es verbot alle Formen der geschöpflichen Weissagung. Deut. 18, 9—14: »Du sollst dich ganz an Jahveh, deinen Gott, halten.« (Lev. 20, 27; Jer. 27, 9; Mich. 3, 7; Sir. 34.)

Alle Religionen haben das Verbot derjenigen Mantik, Wahrsagerei und Zauberei, welche von den Methoden und Zwecken des öffentlichen Religionswesens abweicht. Was man verhindern wollte, war der Verkehr mit den bösen Gewalten, die Überordnung privater Einzelzwecke über die Gemeinschaftsinteressen, denen das öffentliche Orakel- und Wahrsagerwesen diente, endlich die allzugroße Gefährdung von Zucht und Sitte, Gesundheit und Kraft. Allein der Unterschied zwischen der gesetzlich zulässigen, religiös genehmigten Wahrsagung und der ungesetzlichen Magie ist kein solcher wie der der prophetischen Weissagung von der natürlichen Wahrsagung, Divination und Zukunftserforschung.

1. Die göttliche Weissagung ist ein Sagen der Weisheit und erhebt sich durch ihren Inhalt und Zweck über alle un-göttliche Divination, über alle natürliche wie mystische Wahrsagung.

Die Wahrsagung hat ihren Schwerpunkt in der Welt der Tatsachen, die Weissagung in der Überwelt der Ursachen und Zwecke. Der Name »Seher« wurde daher in der Weissagung mehr und mehr abgelehnt, um dem Namen »Verkünder« zu weichen. Der Seher bezeichnet den Ausgangspunkt, der Verkünder den Höhepunkt. Der Seher schaut Wahrheit, der Prophet verkündet Weisheit.

Die Weissagung macht den Menschen und die Welt dem göttlichen Zwecke dienstbar und leitet sie durch ihre geistigen Einflüsse in die Bahnen der übernatürlichen Weltvollendung. Die Divination macht hingegen die Gottheit dem Menschen, der irdischen Gegenwart und ihrem Interessenkreis dienstbar.

Das Orakelwesen der verschiedenen Religionen beschäftigte sich wohl in seiner guten Zeit mit den Fragen des Gemeinwohls, um politischen und sozialen Gesetzgebungen, um öffentlichen Unternehmungen, wie Kriegszügen und Koloniengründungen, eine höhere Weihe zu geben. Es war ein Ausfluß der Überzeugung, daß die Gottheit in der Natur und im Volke als ihrer eigentlichen Lebenssphäre walte, ihr Wesen offenbare und mit dem Volke dessen Schicksal lenke, erkämpfe und erlebe. Mit der fortschreitenden Verweltlichung des Weltlichen gewann das Kultuswesen immer mehr eine selbständige Bedeutung; seine Regelung, die Einführung neuer Gottheiten und Kulte, die Gewinnung geeigneter Sühnegebräuche zur Abwendung von öffentlichen Kalamitäten, wie Seuchen, Hungersnot, elementaren Unglücksgewalten, trat in den Vordergrund. Kultus und Beschwörung drohender Übel war die weitere Aufgabe der Mantik.

Mit dem Niedergang des Volkstums werden die privaten Interessen zur Hauptsache: man erwartet von der Divination die Förderung privatgeschäftlicher Zwecke, sogar zweifelhafter Art, persönlicher Bestrebungen und Neigungen, gewöhnlicher Neugierde. Die Heilung von Krankheit wird eine Hauptaufgabe der Wallfahrtstempel und ihrer mantischen Einrichtungen.

Trotz all dieser Ausnützung der Mantik für die kleinen und großen Alltagsinteressen blieb die Erinnerung lebendig, daß ihre eigentliche Aufgabe die Lösung auf die große Rätselfrage des Daseins und die Deutung der zweideutigen Antwort war, die man im Weltlauf vernahm. Allein da die Lösung nur im Sinne der Wahrsagung, nicht der Weissagung beabsichtigt war, so hatte der Volksgeist bald das Übergewicht, der die tiefsinnigen Geheimnisse gern auf das Niveau des Alltäglichen, ja in den Dienst der gewöhnlichen Lebensinteressen herabzieht. Das Bewußtsein geht deshalb nicht verloren, daß es heilige und ernste Dinge sind, die nebenbei zum Gegenstand humorvollen Witzes oder zum Werkzeug der Alltagsinteressen vom Volksgeist gemacht werden.

So mag es sich erklären, daß sich an den Orakelstätten sowohl der Ernst der tragischen Dichter und Denker wie der berechnende Eigennutz des Alltagsmenschen einfanden, daß man sowohl dämonische Weltmächte wie Priesterbetrug, sowohl Theosophie wie Aberglauben daselbst finden konnte; beides mit Recht, obgleich das letztere in allzustarkem Übermaß. Doch das gehört zum Menschlichen und Allzumenschlichen aller Zeiten, aller Orte.

Eine begeisterte Schilderung des Orakelwesens und seiner segensreichen Bedeutung gibt Celsus. Sie beherrschten das ganze öffentliche Leben mit Segen und Strafe, jenachdem sie befolgt wurden oder nicht. »Wieviel Wunderbares wurde aus den Heiligtümern vernommen, wie vieles aus den heiligen

Gebräuchen und Opfern den Frommen geoffenbart, wie vieles aus anderen wundersamen Zeichen? Vielen wurden auch deutliche Erscheinungen. Das ganze Leben ist hiervon voll. Wie viele Städte wurden infolge von Orakelsprüchen gestiftet, von Krankheiten und Hungersnöten befreit, wie viele durch die Vernachlässigung oder das Vergessen derselben einem elenden Untergang überantwortet, wie viele Kolonisationen auf ihre Anregung entsandt und durch Befolgung ihrer Anordnungen glücklich, wie viele Herrscher und Private glücklich oder unglücklich, wie viele Kinderlose des Gewünschten teilhaftig? Wie viele entrannen dem Zorn der Dämonen? Wie vielen Verstümmelten wurden die Glieder wiedergegeben? Wie viele ereilte wegen Frevels gegen die Tempel augenblickliche Strafe, teils indem sie wahnsinnig wurden oder ihre Tat bekannten, teils von unheilbaren Krankheiten ergriffen, teils sich selbst töteten? Manche raffte auch eine gewaltige Stimme aus dem Heiligtum hinweg.« (Orig. c. Cels. 8, 45.) Origenes staunt, daß Celsus all dieses Wunderbare gläubig hinnehme, — während Demokrit, Empedokles, Aristoteles sich ablehnend verhalten hätten. Von den Taten des Moses, der Propheten und Jesu hätten sie sich vielleicht überzeugen lassen. »Ich weiß nicht, wie es kommt, daß Celsus diese Dinge so vorträgt, als wären sie gewiß und nicht zu bezweifeln, während er die Wunder, welche nach unseren hl. Büchern geschehen sind, als Fabeln betrachtet. Warum sollten unsere Angaben nicht wahr sein können und die des Celsus nicht erfunden und erdichtet?« (8, 45.) Celsus gestehe übrigens selber zu, daß sich die heidnische Religion und ihr Orakelwesen nicht auf der höchsten Höhe des geistigen Lebens gehalten habe, — ein Vorwurf, den er früher gegen Moses erhoben. (7, 18.) Celsus selbst mahne zur Vorsicht. (8, 60—63.) Auch wenn der Apologet des antiken Hellenismus voll gewürdigt wird, erhob sich das heidnische Orakelwesen nicht über die Verklärung und Verbürgung der irdischen Lebenszwecke durch die überlegene Weisheit der göttlichen Macht.

Ganz anders die göttliche Weissagung, wie sie im Prophetentum des Alten und Neuen Bundes wirksam war. Der Grundgedanke der göttlichen Weissagung war: Israels und der Menschheit Heil liegt in der Gottesgemeinschaft; im sittlichen Gottesdienst, in dem Fortschritt der Gottesherrschaft. Die göttliche Weissagung vermittelte dem Volksbewußtsein Israels und dadurch der Menschheit überhaupt neue Gesichtspunkte und höhere Wahrheiten, Aufgaben und Beweggründe von ewiger, allgemeiner und notwendiger Bedeutung. Was die göttliche Weissagung bietet, reizt zwar die Neugierde nicht, aber gewährt dem höheren Menschen einen unvergänglich wertvollen Inhalt und innere Befriedigung, sittliche Kräftigung und wahre Geistesnahrung. Nicht das Schicksal als solches, sondern der Zusammenhang von Sittlichkeit und Schicksal ist ihr Thema. Nicht der äußere Weltlauf des Geschehens, sondern



dessen innerer Sinn und Zweck; nicht die Zeitfristen der glücklichen und unglücklichen Heimsuchungen, sondern ihre verborgenen Gründe und ihre religiöse Verwertung; nicht die Zeit des Weltendes, sondern der Ernst unserer Zielbestimmung für Gott. Die göttliche Weissagung ist die strenge Wahrerin und Erzieherin zur sittlichen Vollkommenheit: denn in dieser sieht sie die unentbehrliche Grundlage und Lebensbedingung für die einstige Weltvollendung. Die Realisierung der Idealwelt ist ihre Verheißung: aber nur auf dem Wege der sittlichen Kraft zur seligen Lust; nur als die Einigung von Heiligkeit und Seligkeit; nur im Zusammenhang der Frucht mit der Wurzel und dem Stamm des Lebensbaumes. Seine Wurzel ist die sittliche Überzeugung, Gesinnung, Kraft und Heiligkeit.

Der Grundcharakter der göttlichen Weissagung ist daher nicht fatalistisch, sondern ethisch. Ihr Wirken zielt auf die Sicherstellung des sittlichen Weltzwecks, auf die fortschreitende Läuterung und Veredlung des privaten und öffentlichen Lebens, auf die Geltendmachung dessen, worin das Unverständliche und gleichwohl Wichtigste des Gottesreiches besteht. (Mc. 4, 11. 12.)

Die Divination in den Orakeltempeln und in den Mysterien war unzweifelhaft von dem Gedanken beseelt, daß der Mensch in regelmäßigem Verkehr mit der Gottheit stehen wolle und solle, sowie daß die Gottheit und ihre Vorsehung, ihre Belehrung und Leitung für die menschlichen Angelegenheiten das Maßgebende und Wertvollste sei. Auch für das Innere der religiösen Aufgabe wirkten die Orakel, wie Delphi durch seinen Grundsatz: Erkenne dich selbst! Allein die eigentlichen Propheten dieser Gedanken waren doch nicht die Orakel selbst, sondern die Tragiker und Philosophen, die Dichter und Denker. Sie benützten die besten Orakelsprüche und das religiöse Ansehen der Mantik, um den Erkenntnissen, die aus Erfahrung und Überlegung errungen waren, allgemeineren und nachhaltigeren Erfolg zu sichern.

Die wahre Weissagung wird ihre göttliche Ursprünglichkeit dadurch bekunden, daß sie die Aufgabe selbständig und ganz vollbringt: dem Reiche Gottes den Weg in die Welt und in die Seele zu bahnen, indem sie den ewigen Erklärungsgrund der Welt über der Welt durch die Klarheit ihrer Offenbarungen sichtbar macht, indem sie die Gefahr bekämpft, daß Gotteserkenntnis und Gottangehörigkeit zum Mittel für weltliche Zwecke herabgewürdigt oder durch engherzigen Partikularismus von der gebührenden Allgemeinheit der Ausbreitung und Wirksamkeit zurückgehalten werden.

Erleuchtung, Reinigung und Einigung der Welt in Gott, als dem erkannten Urgrund allen Daseins, aller Wahrheit und allen Könnens, — die Herstellung des inneren Gottesreiches

in den Seelen durch Anerkennung Gottes als des einzigen Endzwecks, durch folgestrenge Betätigung dieses einen Notwendigen mit gleicher Entschiedenheit der Richtung auf Reinheit und Allgemeinheit; Eroberung der Welt und des Geistes für Gott, der Zeit für den Ewigen: durch Erkenntnis und Folgestrenge nach innen und außen, für das *bonum quod* und *bonum cui*: das ist der Zweck und Inhalt der wahren Weissagung.

Der heidnischen Divination schwebte dieses Ideal auch vor; aber sie weist nur in diese Richtung und beweist dadurch die Übermenschlichkeit derjenigen Weissagung, welche es erfüllt.

Wenn die erstere dem Charakter der monistischen Religion entspricht, indem sie die Welt als das Göttliche faßt, so vermischt sie beide und zieht das Göttliche mehr herab, als sie das Weltliche erhebt. Sie ist so tief unter der theistischen Weissagung, wie die in der Erfahrungswahrheit monistisch befangene Religion unter der Weisheit der ins Überweltlich-Unendliche gerichteten theistischen Religion.

Jene ist darum höchstens Wahrsagung — als grundsätzliches Stehenbleiben bei der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit; die göttliche Weissagung ist ein Hinausgehen über die Welt in die Unendlichkeit des ewigen Geisteslebens als des Weltschöpfers und Weltzieles. Weisheit ist Erfassen der Wahrheit aus ihrem Ugrund; darum ist sie mehr als Wahrheit, Weissagung mehr als Wahrsagung.

2. Die eigentliche Weissagung erhebt sich über die Wahrsagung durch ihre Form und den inneren Charakter ihrer Mittel.

Die Mantik bleibt wie die monistische Weltanschauung und Gottesidee immer in ihren Mitteln und Formen irgendwie naturalistisch. Die Welt ist und bleibt ja nach monistischer Anschauung eine unmittelbare Wesensoffenbarung der Gottheit. Also ist die Hingabe an die Gottheit durch das Mittel der Hingabe an die Natur und die in ihr wirkenden Kräfte zu erzielen. Die Mittel und Formen der Mantik sind darum Hingabe an die in der äußeren oder eigenen Wirklichkeit und Sinnlichkeit waltende Naturgottheit. Diese zeigt ein zweifaches Antlitz: das apollinische und das dionysische. Sie erscheint als gestaltende, bildende Macht und ist als solche eine Mischung von Vernunft und Zufall, von Kunst und Laune. Wie der Zufall eine Urgewalt in der Wirklichkeit ist, so ist auch das Zufällige ein geeignetes Mittel, um das Geheimnis der Wirklichkeit, das Rätsel der Zukunft zu enthüllen.

Der Mensch fühlt sich genötigt, das Rätsel der zweideutigen Wirklichkeit wahrsagend zu lösen: in der einen Hinsicht erscheint sie als Mischung von Chaos und Logos, von Maya und Brahma, von Zufall und Zweck, von

Titanischem und Olympischem, von Tiâmat und Bel-Marduk; die Apollomythologie ist die hellenische Form, in der Ödipus das Daseinsrätsel wahr sagend löste. Als das Tiefere erscheint der Zufall: denn er ist der ursachlose Anfang, die voraussetzungslose Ewigkeit.

Die Wirklichkeit ist anderseits Wille — aber als Mischung von Lebensdrang und Zerstörungslust, von Wollust und Grausamkeit, von Zeugung und Todesnot, von Vishnu und Shiwa, Baal und Moloch. Die Dionysosreligion ist die griechische Lösung, wie überall (außer dem Alten Testament) im monistischen Sinn. Traum und Schein, das Spiel des Zufalls wie die Notwendigkeit des Schicksals sind die Sprache des Weltgrundes: wer wahrhören will, wer waltsagen will, achtet im gewöhnlichen Denken des Alltagslebens auf die regelmäßigen Folgeverhältnisse, auf die Sprache der gesetzmäßigen Notwendigkeit. In dieser redet der Wahrsagergott des gewöhnlichen Alltagslebens. Allein dem tieferen, geheimen Weltgrund näher steht Apollon als der Wahrsagergott des Traumlebens, des Zufallsspiels. Denn der Zufall ist das Erste, weil Ursachlose, die absolute Freiheit, der spielende Verstand (Herakleitos). Vernunft und Notwendigkeit, Gesetz und Kausalfolgeverhältnis verknüpfen nur das Bedingte, berühren aber nicht die Voraussetzung von allem, das Unbedingte. Alles steht unmittelbar in Gottes Macht, nur nicht seine Macht selbst; alles hängt von seinem Willen ab, nur nicht ohne weiteres sein Wille selbst. (Hartmann, *Rel. des Geistes*, p. 264.)

Der Zufall waltet als Urgott und als Titanengewalt neben dem Zwergvolk der Zwecke. Darum galt dem Wahrsagungsverlangen alles Unverständliche und Zufällige als Göttersprache.

Der Zufall oder die spielende Kunst und launisch-geniale Gestaltungskraft ist die Geheimsprache der Wirklichkeit, der rätselvollen Sphinx, weil die Wirklichkeit selber im tiefsten Grunde Zufall ist, d. h. launische Kunst, spielender Gott, unberechenbare Gestaltungskraft, Traum und Schein, Wahrheit und Dichtung, blindes Spiel und maßvolle Ausgleichung.

So erklärt es sich, daß die Divination das zum Mittel der Wahrsagung benützt, was am wenigsten die Erkenntnis zu fördern vermag, weil es selber für uns fast ganz unverständlich ist. Allein die menschliche Klugheit muß zurücktreten und schweigen, wenn der verborgene Weltgrund sprechen soll: weil der Weltgrund ganz anders ist als der Mensch. Lose, Stäbe und Runen (Kleromantik, Urim und Thummim), Kartenschlagen, Aufschlagen der heiligen Bücher, Vogelflug und Vogelstimmen, Eingeweideschau, Linien der Handflächen, Hühnerfressen, Pferdewiehern, die Blutstrahlen und das Zucken geopferter Menschen und Tiere, Blätterrauschen, Stein- und Aschenregen, Blitze und Himmelserscheinungen, Kometen und Meteore, Tempelblitze, Schwitzen der Götterbilder, ihr Schwanken beim Tragen, Nekromantik: das sind die Rätselworte, durch welche die Gottheit des Zufalls, der alles gestaltende Weltgrund spricht. Der Prophet hat sie zu deuten und in menschenverständliche Orakel zu übersetzen: denn auch die Wirklichkeit ist Zufall und Berechnung, Chaos und Logos. Das Tiefste ist indes der Zufall, die ursachlose Macht, der spielende Verstand, der grundlose Anfang; Notwendigkeit und Zweck scheinen Bedingtes und Angeordnetes zu sein.

Die Mittel der Divination sind in zweiter Hinsicht alle berauscheden Natureinflüsse und die Hingabe an die aufregende Naturmacht. Das, was die subjektive Herrschaft des Denkens über sich selbst aufhebt oder schwächt, was den Vernunftgebrauch im Sinne der selbstmächtigen Würdigung der Tatsachen und Gründe zurückdrängt, was das Selbstbewußtsein hemmt und den Einfluß der sinnlichen Natur auf den Geist bis zur Betäubung und bewußtlosen Ekstase steigert: das sind die Mittel der Wahrsagung, insoweit sie durch die naturhafte Vereinigung mit dem göttlichen Weltgrund ihr Ziel erstrebt.

Die eigentümliche Aufregung der Seelenkräfte durch berauschede Getränke erschien in allen Religionen nur dadurch erklärbar, daß man darin die besondere außerordentliche Machtwirkung des göttlichen Lebensgrundes sah. Wie man die eigentümliche und fühlbare Neubelebung des ganzen Wesens, des leiblichen und geistigen Menschen, infolge des Genusses von Speise und Trank nicht anders verstehen konnte, denn als die Wirkung der in allen Früchten und Lebewesen verborgenen Gottheit, so noch mehr die außerordentlichen Erscheinungen des Seelenlebens. Die Gottheit als Naturgrund gedacht, wirkt naturhaft, mit der Gewalt der berauscheden Lust oder der außer sich bringenden Leidenschaft; durch Überwältigung und Hemmung jenes Bewußtseins und jener Selbstbestimmung, wodurch der Mensch aus dem Ganzen heraustritt und sich als Eigenpersönlichkeit dem gegenüberstellt, was für alle Lebensgrund, Daseinsbedingung, Umgebung ist. Die Naturgottheit des Monismus (Dionysos) ist in dem berauscheden Naturwirken: darum suchte man die Vereinigung mit ihr durch die Hingabe an die berauscheden Natureinflüsse. Die naturhaften Aufregungen, wie immer sie herbeigeführt werden können, sind dionysisch — und machen gotterfüllt, befähigen zur Ahnung des Göttlichen, Verborgenen, Zukünftigen. Bacchantisches Selbstvergessen, Somatrank und andere Narkotika oder Alkoholika, anderseits Fasten und Selbstpeinigung, Selbstverstümmelung, Selbstbetäubung in wahnsinnigem Schmerze, Erweckung grausamer Gefühle wie wollüstiger Leidenschaften, Erddünste, Lorbeergeruch, Blutgeruch der Opfertiere, Schlafen und Träumen im Fell des Opfertieres, Tempelschlaf, Weindämpfe, Kataraktenrauschen, Musik, Tanz, dramatische Erregung, Hypnose, Magnetisierung, Spiritismus: all das sind die Mittel der dionysischen Divination. Die Erregung der Naturmacht, der Triebe und unheimlichen Urkräfte im Menschen bedeutete die Erweckung des Göttlichen: daher wurde und wird auf diesem Standpunkt der Wahnsinn und die Geisteskrankheit als göttliche oder dämonische Ergriffenheit angesehen und heilig verehrt.

Die göttliche Weissagung gebraucht als ihre Mittel nur die Erleuchtung der Vernunft und die Steigerung der selbstbewußten Geistestätigkeit. (Vgl. Origenes gegen Celsus 7, 3—II.)



Die göttliche Weissagung nimmt nicht die Klarheit des Bewußtseins und des Vernunftgebrauches, ebensowenig die Erinnerung an das in der Verzückung Erlebte und Geschaute. Die überweltliche Schöpfergott, der wesenhafte Weisheit und Heiligkeit ist, kann natürlich nicht anders als durch Steigerung der Weisheit und Heiligkeit in die Seele hinabsteigen: jedenfalls nicht durch Hemmung des persönlichen Geisteslebens. Der pantheistische Weltgrund steht im Gegensatz zur bewußten Einzelpersönlichkeit und deren überlegter Selbstbetätigung. Darum bedeutet seine gesteigerte Offenbarung im Menschen ein Zurückdrängen und Binden der geistigen Persönlichkeit.

Die göttliche Weissagung kennt und duldet solche Zustände nicht. Sie befreit vielmehr den Geist des Propheten von dem Einfluß der naturhaften Kräfte und steigert den bewußten Gebrauch von Vernunft und Willen. Nur in ihren untergeordneten Formen benutzt sie den Traum, die Musik, die Ascese: aber nur als Anknüpfungspunkt für die höheren Wahrheitsmitteilungen in Erscheinungen oder Reden, oder nur als Vorbereitung. Ihre Ekstase ist nicht Entfremdung des geistigen Bewußtseins von einem Selbst, sondern von der Körperlichkeit und der körperlichen Umgebung; sie ist *alienatio mentis a sensibus*, niemals aber *a mente*. Ihre Ekstase ist Erhebung über die Schranken der Leiblichkeit, niemals aber Hingabe des Geistes an die naturhafte Körperlichkeit. Ihre Mittel und Formen sind demnach Steigerung und Bereicherung des vernünftig-sittlichen Geisteslebens, seiner selbstmächtigen Betätigung durch Selbstbewußtsein und Gedächtnis.

### § 3. Die Beweiskraft der Weissagung.

Die Weissagung ist für die Göttlichkeit einer Religion beweiskräftig, weil und soweit sie selber eine unverkennbare Offenbarung des göttlichen Geistes ist. Inhalt und Form, Zweck und Mittel sind die Gesichtspunkte, unter denen sich die Göttlichkeit der Weissagung darstellt: die Weisheit und Wahrheit, welche sie dem Menschen zu sagen hat, und die Geisteskraft und Vollkommenheit, welche sie dem Menschen, in erster Linie ihrem Sendboten, dem Weissager gibt. Ein sachlicher und ein persönlicher Gesichtspunkt sind demnach für die Beweiskraft der Weissagung maßgebend. Wohl ist es eine Aufgabe, zu deren Höhe der menschliche Geist

sich erst hinaufzuarbeiten hat, zu erfassen, was göttlich, d. h. unbedingt und schlechthin wertvoll für Erkenntnis und Streben sei: allein die Bedeutung des Absoluten, der unbedingten Wahrheit und Güte ist nur dadurch zur Empfindung zu bringen, daß man all das in geistigem Kampf durcharbeitet, was darauf Anspruch erhebt, im höchsten und unbedingten Sinne als Wahr und Gut, als Licht- und Kraftquell, als Grund und Zweck, als Maßstab des Urteils, als Richtschnur des Denkens und Wollens zu gelten.

1. Der erste Gesichtspunkt und Erkenntnisgrund für die Göttlichkeit einer Weissagung liegt in ihrem Inhalt.

Die besonderen Vorzüge des Gedankeninhaltes, den die wirkliche Weissagung der Menschheit als gottergebene Belehrung darbietet, sind

Erstens: Übermenschliche Ursprünglichkeit, Einzigkeit und Neuheit oder Originalität der geweissagten Lehrgedanken. Gottes Gedanken sind immer schöpferische Gedanken (Jes. 42, 9; 55, 9) und wie der Himmel über die irdenhafte Menschenweisheit erhaben.

Was den menschlichen oder geschöpflichen Ursprung vermeintlicher Offenbarungen verrät, ist die innere Abhängigkeit von vorhandenem Gedankenstoff, von religiösen und philosophischen Lehrsystemen.

Die Weissagung ist die Anerkennung eines Neuen, das aus der Tiefe des göttlichen Ratschlusses in das Bewußtsein seiner Sendboten und zugleich in den Lauf der Weltentwicklung hineintritt. Damit ist das Berechtigte zur Geltung gebracht, das dem Bedenken des höheren Monismus gegen den persönlichen Schöpferbegriff zugrunde liegt.

Der höhere Monismus macht nämlich geltend, daß die schöpferische Fruchtbarkeit und fortschreitende Entwicklung des Daseins, die dramatische Lebendigkeit und Neuheit der geschichtlichen Bewegung davon abhängen, daß ein unberechenbar Neues, eine irrationale Macht, ein Eingriff des Zufalls in den gesetzmäßigen Weltlauf hineintrete. Lauter Vernunft und ausschließliche Gesetzmäßigkeit scheint gleichbedeutend mit absoluter Monotonie, mit ewiger Wiederholung des Gleichen, mit dem immerwährenden Kreislauf des Werdens und Vergehens, im Umsatz der äquivalenten Formen. So erscheint der Titanen Zufall als die eigentliche Bedingung des Fortschrittes und der Lebendigkeit, als die Macht, welche den eisernen Ring ewiger Gleichmäßigkeit sprengt.

Das Bedenken des Monismus ist göltig, wenn die Vernunft unpersönlich und als der rein sachliche Ausdruck der Weltformel verstanden wird. Allein das ist eine Schwäche der monistischen Weltanschauung. Durch die Persönlichkeit gewinnt die gesetzgebende Vernunft jene unergründliche Tiefe, welche

der Gesetzmäßigkeit die planmäßige, aber doch verborgene und unberechenbare Befruchtung durch das Neue und Höhere verbürgt. Durch dieses Neue, das mit der Kraft der Ursprünglichkeit, idealer und realer Weiterführung des seitherigen Weltganzen in den Weltlauf hereintritt, wird die Gesetzmäßigkeit zur Zielstrebigkeit. Beide Gesichtspunkte sind selbständige Vorzüge der Wirklichkeit. — Den Schöpfungstagen liegt gerade die große Wahrheit zugrunde, daß planmäßig aus der Tiefe der schöpferischen Weisheit neue Ordnungen und neue Kräfte in den Weltzusammenhang hereingetreten sind und hereintreten. Wie in der Natur, so im Reiche des Geistes: das ist der Sinn der Weissagung. Was der Zufall leisten soll, das vermag tatsächlich nur die Weisheit. Marduk heißt darum »Wort des Abgrundes, der abgründigen Weisheit (Hea's)«. In der Persönlichkeit wird die Weisheit zur weltbeherrschenden Macht.

Zweitens ist es der vernunftgemäße Charakter und der sittliche Geist, der rationale Intellektualismus, wodurch die wirklichen Weissagungen ausgezeichnet sind. Damit hängt die Bestimmtheit und Sicherheit zusammen, mit der die ewigen Fragen des Geistes gestellt, beleuchtet und beantwortet werden. Die Scheu vor dem »Intellektualismus« bedeutet im Grunde nichts anderes als den Verzicht, die »Offenbarung« der Kritik gegenüber als »Offenbarung« aufrechterhalten zu können. Darum die Forderung, bei gewissen Punkten nicht mehr nach dem Warum zu fragen. (Harnack, Wesen des Christentums, 81. 87.)

Der Intellektualismus oder vernünftige Wahrheitscharakter bedeutet einerseits den Unterschied von unklaren und unkontrollierbaren Gemütsstimmungen, als Ersatz für die Erkenntnis, anderseits von sittlich wertlosen Phantasiebildern, von Schilderungen der Zukunft, des Jenseits oder der höheren Welt, sowie von phantastischen Spekulationen.

Die Hl. Schrift des Alten wie Neuen Testaments hebt diesen rationalen Intellektualismus schon im Gegensatz des allein wahren Gottes gegenüber dem phantastischen Wahngebilde der Mythologie und Götterwelt hervor. Jahveh heißt der Seiende, der Lebende, der Ewige, weil er die Wahrheit ist. (Exod. 3, 14. Jer. 10, 10—12.) Paulus kennzeichnet die göttliche Offenbarung als gesunde und bewährte Lehre, während die Irrlehren als mythologische Dichtung, als Schwärmerei und Phantasie im Gegensatz zu dem rationalen Intellektualismus der nüchternen Weissagung stehen. (I Tim. 6, 3. 20; II Tim. 3, 4; Tit. 3, 8. 9. Judas 12—23.) Auch die Geistesart der übernatürlichen Charismen steht durch den Mangel dieses Intellektualismus weit hinter der göttlichen Weissagung zurück. (I Kor. 14.)

Schon Celsus machte dem Weissagungsbeweis des ältesten Christentums gegenüber geltend, die Weissagungen hätten einen vernunftwidrigen

Charakter 5, 14: sie seien an ein einzelnes barbarisches Volk gebunden; ihr Inhalt habe kein allgemeines Wahrheitsinteresse. Jedenfalls stehe die biblische Prophezie nicht höher als die Orakel und die Mystagogen der anderen Religionen. Die Drohung mit jenseitigen Strafen als Ersatz für Vernunftgründe finde man bei allen. (2, 76; 6, 1—14; 7, 9; 8, 48.) Wie viel erhabener sei die Philosophie, welche ohne Leidenschaft, in rein sachlichem Wahrheitsinteresse, ohne Drohung und Gewalt auf nichts anderes als auf die Überzeugung von Vernunft und Gewissen rechne?

Origenes weist den Vorwurf der Vernunftwidrigkeit zurück, indem er zeigt, daß die Weissagung theologischen Lehrinhalt habe, auf gottes- und vernunftwürdiger Erleuchtung beruhe, ein ganzes Volk von Philosophen geschaffen und so den Idealstaat Platons verwirklicht habe. (5, 40—44; 7, 3—26. 40. 51—61; 8, 45—48.) Einige Einzelvorhersagungen habe Gott gewährt, um der menschlichen Schwäche entgegenzukommen und von dämonischer Divination abzuhalten. Die Weissagung sei also ein Beweis des Geistes, wie das Wunder ein Beweis der Kraft. (1, 2. 36.) Der Unglaube der Juden, welche zwar an die Weissagungen glaubten, aber deren Erfüllung im Christentum ablehnten, zeige, welche Macht die Gewohnheit sei. (1, 52. 2, 75. 78.) Celsus meint: Es scheine, als ob die Wunder und Weissagungen den Glauben verhindern sollten. Auf die Weissagungen Jesu beziehen sich 2, 1—47. Die Vorhersagung habe den Fatalismus zur Folge: 2, 18—20. Die Mythen seien als poetisch freie Versünbildungen zu nehmen; dann ständen sie nicht hinter den Weissagungen zurück, sondern über ihnen. (3, 10 sq.) Die biblische Geschichte und Weissagung sei derb mythologisch und werde von den Christen buchstäblich verstanden. (4, 33 sq. 71 sq.)

Nur die Gotteserkenntnis, welche die Weissagung gebracht habe, befriedige das Wahrheitsbedürfnis der Vernunft. (3, 40; 4, 33; 5, 14.) Origenes will die Berichte und Weissagungen vielfach bildlich verstanden haben. (4, 12. 13. 40; 5, 14. 15; 6, 60—65.) Das Gesetz des Logos und damit die Weltherrschaft der göttlichen Vernunft sei der Sinn und Inhalt der Weissagung, also das Allgemeingültige, nichts Partikuläres und Nationales. (5, 25—40, 50—64; 6, 78—81.) Auch die Ziele und Erfolge der biblischen Weissagungen und ihrer Lehrerziehung erstreckten sich auf die Gesamtheit der menschlichen Gesellschaft (7, 40. 41. 51. 58—61) und deren geistig-sittliche Erhebung zum Göttlichen und Ewigen. (8, 45—48.) Einem solchen Ideal und seiner Erfüllung gestehe auch Celsus, der platonische Idealist, die Übermenschlichkeit dadurch zu, daß er es als unmöglich erkläre. Der Logos mache das Ideal des vollendeten Gottesreiches möglich, wenn nicht in diesem, so in jenem Leben. (8, 72.) »Wir sagen, es werde einmal die Zeit kommen, da das Wort sich alle vernünftigen Wesen unterwerfen und in seine Vollkommenheit alle Seelen umgestalten werde.« (8, 72.)

Drittens wirkt die Weissagung beweiskräftig, wenn ihre Vorhersagungen für die nähere oder fernere Zukunft tatsächlich eintreffen und Erfüllung finden. Die innere und äußere Macht, welche die von der Weissagung verkündigte Lehre in der



Weltgeschichte ausübt, ist ihre Beweiskraft: besonders die stille Gewalt sittlicher Reinigung und Erhebung, religiöser Erleuchtung und geistiger Befruchtung, die Kraft, um das Angesicht der Erde zu erneuern. Jes. 34, 16; 55, 9—11. Ps. 103, 30; 147. Deut. 13; 18, 9—22. Jer. 10, 1—16; 23; 27. Sir. 34, 8: »Ohne Trug wird die Offenbarung vollbracht, und die Weisheit durch treuen Mund.« *Sine mendacio consummabitur verbum legis et sapientia in ore fidelis complanabitur.*

2. Der zweite Gesichtspunkt und Erkenntnisgrund für die Göttlichkeit der Weissagung ist der gotteswürdige und ideale Charakter der weissagenden Personen.

Die persönliche Hoheit und Geisteskraft, welche die Weissagung ihrem Träger und Sendboten mitteilt, ist der nächstliegende und unmittelbar wirksame Grund ihrer Beweiskraft. Die Wahrheit schafft sich ihren Verkünder und beweist ihre übermenschliche Geisteskraft durch das, was sie aus ihrem Verkünder macht. Die ganze Art seines Wesens und Wirkens muß ihn als Sendboten göttlicher Weissagung kennzeichnen, und zwar ohne Wunder und erfüllte Vorhersagungen. Soweit es aus den eigenen Schriften der Propheten zu erkennen ist, mußten gerade die mit den schwierigsten Aufgaben und bahnbrechenden Wahrheiten Betrauten ohne äußere Beglaubigung auftreten, wie Amos, Hoseas, Jesaias, Michaas, Jeremias, Ezechiel, Jonas und Johannes der Täufer. Sie fanden in der Tat als Gottgesandte und als wahre Propheten Anerkennung, nicht aber ebenso sachliche Bereitwilligkeit.

Auch hierin offenbart sich die fundamentale Macht der inneren Kriterien. Die Synagoge nahm die Propheten als Gottesgesandte an und in ihren Kanon auf, allein volle Geltung legte sie ihnen nur bei, soweit sie sich für das Kultusgesetz als das absolute und ewigbleibende Offenbarungsgut verwerten ließen. Sie verehrte — und entwertete sie zugleich. (Mt. 23. Lc. 16, 17. Mc. 14, 58.)

In erster Linie ist die göttliche Weissagung weder gewaltsame Hemmung noch widernatürliche Überreizung des Geisteslebens, keine ungesunde und krankhafte Entartung und Überspannung, sondern gesunde Steigerung von Vernunft und Einsicht, Willenskraft und Sittenstrenge.

Die Weissagung gibt dem Propheten selbst neuen Wahrheitsstoff und höhere Gesichtspunkte; sie bereichert und erweitert den

Gesichtskreis, sie erfüllt mit Wissen und vertieft die Einsicht, sie vervollkommnet die Kenntnis und wirkt schärfend und erleuchtend auf das Urteil. Gott gibt zugleich Wahrheit und Weisheit, niemals den Logos eines neuen Wahrheitsstoffes allein, ohne irgendwie auch das Pneuma der verständigen Auffassung und Stellung zur Lehrwahrheit zu steigern oder in irgendeiner Richtung fortzubilden. Die wahre Weissagung macht den Mann des Wahrheitswortes zugleich zum Mann des Wahrheitsgeistes. Obgleich von der höheren Gewalt der Weissagung überwältigt und bezwungen, ist der Prophet doch nicht von ihr besessen wie der Fanatiker: er ist der Mann des Geistes. Die Wahrheit ist in seinem Munde nicht bloß Wahrheit, sondern zugleich Weisheit.

Der religiöse Enthusiast und philosophische Fanatiker ist daran erkennbar, daß er von seiner, wenn auch berechtigten Idee besessen ist. Gerade die Gedanken, welche die Errungenschaft menschlicher Anstrengung und Vertiefung, sei es in methodischer Forschung oder mystischer Betrachtung sind, bringen den Geist leicht in die Gefahr, durch sie mehr beschränkt als erleuchtet zu werden. Der eine Gesichtspunkt darf den anderen nicht beeinträchtigen, noch gar ausschließen. Die Wahrheiten wollen auch in der ihnen angemessenen Weise aufgefaßt und vertreten werden: nicht beschränkt, leidenschaftlich und gewaltsam, sondern allseitig und im lebendigen Zusammenhang mit den übrigen Wahrheiten, mit Wahrung der Vollständigkeit, der geistigen Würde und der sittlichen Vollkommenheit oder der hingebenden Liebe. Da es keine Wahrheit ohne den persönlichen Geist gibt, so darf auch die Wahrheit nicht zur Unterdrückung der Persönlichkeit verleiten; sie muß behandelt werden als das, was sie ist: der Lebensinhalt und das eigenste Wesen der geistigen Persönlichkeit.

Die wahre und göttliche Begeisterung, der prophetische Eifer im Gegensatz zu beschränkter Besessenheit, zu engherzigem Fanatismus und leidenschaftlicher Einseitigkeit zeigt im besonderen die Richtung zu folgenden Charakterzügen. Der wahrhaft prophetische Eifergeist muß über jeden Verdacht der persönlichen Selbstsucht wie der naturhaften Beschränktheit und Gebundenheit erhaben sein. Nicht nur die Grundrichtung des Wirkens, sondern auch das Verhalten im einzelnen muß jede Spur von eigennütziger Verwertung der höheren Lebensaufgabe für private Interessen ausschließen.

Die Empfindung für diese geistige Reinheit und Selbstlosigkeit der religiösen Persönlichkeiten ist immer sehr lebendig gewesen. Samuel berief sich feierlich am Abend seines sturmbeugten Lebens auf die unzweifelhafte Reinheit seines Wirkens. (I Sam. 12.) Elisäus schärfte diesen Grundsatz seinem Diener in wirksamer Weise ein. (IV Reg. 5.) Die erste Versuchung Christi

bedeutet die Notwendigkeit dieser einwandfreien Idealität. Paulus, der viel-angefeindete Vorkämpfer des Christentums, hält seinen Gegnern immer wieder die offenkundige Selbstlosigkeit seines Apostolates entgegen. Mohammeds Prophetentum bietet in dieser Hinsicht den eigentlichen und entscheidenden Angriffspunkt.

Unter Voraussetzung der vollen Selbstlosigkeit, wie sie ein berufsmäßiges Werkzeug der höheren Wahrheit und Vollkommenheit auszeichnen muß, offenbart sich einerseits menschliche Beschränktheit, anderseits göttliche Erhabenheit in der Form, wie sich der Geisteskämpfer gegen das Ideal der Wahrheit, der Liebe und der vollkommenen Geistigkeit verhält.

Wer von seinen Ideen besessen und gebunden ist, stellt die eine Wahrheit gegen die andere Wahrheit, die teilweise Wahrheit gegen die gesamte Wahrheit, gegen die große Offenbarungswahrheit. Er hat keinen Sinn für das Wort des Apostels: »Unser Weissagen ist Stückwerk«: keinen Sinn dafür, daß die Wahrheit größer ist als jeder endliche Geist: »Gott ist größer als unser Herz.« (I Joh. 3, 20. I Kor. 13.) Gerade deshalb ist der Geistes-träger und Wahrheitskämpfer zur engherzigen Ausschließlichkeit geneigt, weil der Geist für die Wahrheit als solche, als Ganzes, als Einheit, geschaffen ist und darum sein Bruchstück von Wahrheit gern als die ganze Wahrheit nimmt und mit Ausschließlichkeit geltend macht. Der wahre Prophet ist hingegen ausgezeichnet durch die Liebe zur Wahrheit in ihrer unendlichen Größe, wie Paulus es kennzeichnet: »Wenn ich die Gabe der Weissagung hätte, alle Geheimnisse, Wissenschaft und Glaubenskraft besäße, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts.« (I Kor. 13, 2.)

Menschliche Begeisterung verleitet gern dazu, die Wahrheit gegen die Liebe im engeren Sinne als Teilnahme für das Heil der Seelen, für den Universalismus der Hoffnung zu stellen. Verdammungssucht und Härte, wie sie in dem Grundsatz verkörpert ist: fiat iustitia, pereat mundus! wie sie in dem Ankläger Satan hypostasiert ist (Zach. 3. Job 1. 2. Apoc. 12), ist dem prophetischen Geiste fremd, zu dem in Jonas das ganze Prophetentum, in den Aposteln Jakobus und Johannes die gesamte Jüngerschaft des Gottmenschen erzogen wurde. (I Kor. 13, 4—7.)

Die göttliche Weissagung wahrt bei allem Eifer ihrer Begeisterung das Ideal der geistigen Vollkommenheit, der inneren

Überzeugung und Selbstbestimmung. (Joh. 16, 7—11.) Menschliche Begeisterung greift gern nach den Mitteln, welche den raschesten Erfolg und den äußeren Triumph ihres Wahrheitsideals versprechen. Christus lehnte den Gebrauch der Wundermacht zu diesem Zwecke ab — in der zweiten Versuchung und damit das Glanzbild eines irdischweltlichen Messiaskönigtums durch geistige Gewaltherrschaft. »Nicht durch Macht, nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr.« (Zach. 4, 6.) Dem gewaltigen Elias, dem Eiferer für den allein wahren Gott, wurde am heiligen Gottesberg diese Belehrung zuteil. (III Reg. 19.)

Das wahre Prophetentum widersteht darum der Versuchung, sich bei seinen Jüngern mit der Begeisterung für ein Schlagwort zu begnügen. Für ein scharf und einseitig ausgesprochenes Ideal, welches immer es sei, religiös, politisch, sittlich, sozial, gewinnt man sehr leicht eine fanatische Gefolgschaft; aber nur wenn man auf die innere Durcharbeitung und vernünftig vermittelte Begründung des Ideals verzichtet. Extreme Schlagworte, auch der rigorosesten Art, wirken werbend; die Forderung innerer Aneignung und allseitiger Ausführung in folgestrenger Geistesarbeit wirkt abschreckend. Dafür sind nur wenige zu haben: das gilt sogar für die Ethik und ihre Ideale: Autonomie, Uneigennützigkeit, Altruismus. Nichts ist populärer, als die einseitig ausschließliche Betonung eines Wahrheitsmomentes: gewaltige Agitation dafür, volle Verslossenheit gegen alle gegnerischen Ideale, Gründe und Zwecke, reiner Tendenzkultus eines Ideals oder Idols: das schafft Anhänger. Der wahre Gottesgesandte stellt indes die Forderung, daß seine Jünger von der gegebenen besonderen Wahrheit aus, z. B. des nahenden Messiasreiches, in die ganze Tiefe und Weite, Höhe und Fülle des alle Zeiten und Güter umfassenden Offenbarungsgeheimnisses sich hineinarbeiten. Dadurch werden sie aus Donnerstöhnen zu Jüngern dessen, der sanftmütig und demütig von Herzen war. (Lc. 9, 44—56.) Die ganze Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Bundes ist eine hohe Schule dieses Grundgedankens: die Weissagung will zur geistigen Vollkommenheit, zu wahrer Geistigkeit der inneren Überzeugung, der Einsicht in die Gründe und Zwecke, in das Geheimnis des Gottesreiches erziehen. »Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, gehört zum Himmelreich, sondern wer den Willen meines Vaters tut.« (Mt. 7, 21—23.) Die göttliche Weissagung verzichtet lieber auf den äußeren Triumph der Gegenwart (Lc. 4), aber niemals auf die Forderung, daß ihre Jünger selbst zur Höhe einer wahrhaft geistigen Vollkommenheit durch innere, darum allseitige Aneignung des Offenbarungszweckes hinaufsteigen und wieder hinaufführen. Von diesem Gesichtspunkt aus lösen sich viele Schwierigkeiten und Anstöße des Evangeliums, des Verhaltens und der Redeweise Jesu.

Die Liebe zum Ideal der vollkommen ausgebildeten Geistigkeit im Sinne der gründlichsten und allseitigsten Denk- und Willensbetätigung ist das Merkmal wahren Prophetentums. Die



Ausführung dieser Grundsätze findet sich bei den Propheten vielfältig zusammenfassend in dem erhabenen Gedankengange Pauli I Kor. 13. 14. Der Geist der Weissagung will zur vollen Wahrheit, zum Heile der Gesamtheit, zur höchsten Vollreife gottähnlicher Geistigkeit hinaufleiten.

Welches ist das Ideal sittlicher Charaktergröße, das als Offenbarung wahren Prophetentums gelten könnte? Kann die Leidenschaftslosigkeit und der Mangel jeder Einseitigkeit als Kriterium des göttlichen Weissagers gelten? Gäbe es dann überhaupt einen wirklichen Propheten, höchstens Confutse und Laotse ausgenommen? Ist nicht gerade die prophetische Begeisterung, wie sie Apostel und Märtyrer schafft, der Gegensatz zu Leidenschaftslosigkeit und Allseitigkeit? Wäre eine solche Leidenschaftslosigkeit überhaupt ein geistiges Ideal? Fordert der Charakter nicht selber eine gewisse Ausschließlichkeit, Härte und Schroffheit? Ginge mit der Schroffheit eines Samuel, Elias, Amos, Jesaias, Paulus, des »Donnersohnes« Johannes (II Joh. 10, 11) nicht ihre religionsgeschichtliche Bedeutung und ihr ganzes Prophetentum verloren? Sind nicht die Heroen der Religion, die religiösen Bahnbrecher, also die prophetischen Persönlichkeiten gerade durch Schroffheit und Maßlosigkeit ausgezeichnet? Wird nicht von der Apologie unter anderem Gesichtspunkt darin ein Merkmal der Göttlichkeit gefunden? Hat nicht Jesus die härtesten Urtheile gefällt, die schroffsten Forderungen gestellt, wie seine Eltern zu hassen, ohne irgendeine Rücksicht auf Familie und Pietätspflicht sofort ihm nachzufolgen? (Lc. 14, 26. 27; 9, 59—62.) Haben nicht die Bahnbrecher des Alten Bundes blutige Gewalt gebraucht und hat nicht Christus durch die Drohung der übernatürlichen Gewalt auf seine Gegner eingewirkt?

Die göttliche Weissagung kann den geistig-sittlichen Charakter der Gottesgesandten natürlich nicht in dem Sinne vervollkommen, daß die Schranken der Endlichkeit und Bedingtheit überwunden oder bedeutungslos gemacht würden. Die Allseitigkeit und leidenschaftslose Ruhe ist nur in Gott ohne Beeinträchtigung der inneren Lebendigkeit und Kraft von vornherein als ewige Vollkommenheit möglich: für alle endlichen Geister bleibt sie das zu erstrebende Ziel und der im Auge zu behaltende Maßstab, um nicht in der kraftvollen und innig begeisterten Hingabe an das eine die schuldige Rücksicht auf das andere zu verletzen. Solange der Geist nicht alle Wahrheit und Vollkommenheit mit einer Denk- und Willensanstrengung würdigen kann, kann die Allseitigkeit und der Gleichmut für ihn nur Endzweck und Regulator sein. Die kraftvolle und innige Betätigung für die ewige Wahrheit und Notwendigkeit erscheint denjenigen, welche in anderer Richtung wirken, als einseitig, auch dann, wenn alle engherzige Beschränktheit oder Übertreibung gewissenhaft vermieden ist. Gewöhnlich wird allerdings Kraft und Innigkeit mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit und Voreingenommenheit verbunden sein. Wenn die Sache selbst, d. h. Wahrheit und Vollkommenheit, von der wir nur die eine oder andere Seite zum besonderen Lebensideal machen können, dies nicht durch ihre überragende Größe mit sich brächte, so würde die äußere

geschichtliche Bedingtheit unserer geistigen Entwicklung sowie jeder geistigen Wirksamkeit und Berufstätigkeit eine gewisse Einseitigkeit unvermeidlich machen. Aber nur als Naturgrundlage, nicht als fatalistische Einschränkung des Geistes. Ob die Anregung eine positive oder ein zu bekämpfender Gegensatz ist, immer ist sie etwas Beschränktes und einzelnes, immer vermischt mit wahren und berechtigten Momenten, immer darum ein Grund zur Einseitigkeit.

Charakter und Einseitigkeit scheinen sich zu bedingen: die Allseitigkeit scheint nur mit dem Verzicht auf die ausgeprägte Eigenart des persönlichen Charakters erkaufte werden zu können. Wäre sie um diesen Preis nicht zu teuer erkaufte? Energie und Leidenschaft sind, wie es scheint, ebenso eng verbunden. Ein Mensch ohne Leidenschaft ist kaum als ein Prophet zu denken. Andererseits ist die Leidenschaft eine Beschränktheit des Geistes und dadurch der Anfang des Fanatismus. Wenn Kraft und Eifer den Propheten auszeichnen soll, so muß er, wie es scheint, einseitig und leidenschaftlich sein: allein sind das Merkmale der Göttlichkeit? Andererseits ist Erhebung über Vorurteil und Einseitigkeit gleichbedeutend mit Abkühlung des Enthusiasmus: Bildung macht tolerant und indifferent.

Es ist wohl zu unterscheiden: der scharf ausgeprägte Charakter kann in der Beschränktheit und Leidenschaftlichkeit seine Stärke, seinen dramatischen Reiz entwickeln, aber er muß es nicht. Das Endliche muß wohl einseitig sein, wenn es Charakter haben soll; aber die Einseitigkeit bedeutet nicht Beschränktheit des Geistes, sondern nur die Besonderheit des Standpunktes, von dem aus Denken und Wollen dieser Persönlichkeit die Wirklichkeit auffaßt, verwertet und in sie eingreift. Der Ausgangspunkt ist charakteristisch geartet, — aber nicht um in dieser Besonderheit beschränkt zu bleiben, sondern um von dieser Besonderheit aus das Ganze zu ergreifen und allen — alles zu werden. Die Leidenschaft ist Schwäche und Gefahr, wenn auch eine sehr interessante Schwäche, wenn der Wille von ihr besessen ist.

Wenn hingegen der Wille sie in seinen Dienst nimmt, wenn der Charakter sich in ihr auswirkt, ohne in ihr aufzugehen und sich in ihr zu verlieren und zu vergessen, dann ist die Leidenschaft wirklich eine Kraft des Geistes und ein Merkmal der Wahrheit und Göttlichkeit. Die Beschränktheit der Anlage und die Bedingtheit der Lebensentwicklung ist demnach kein Verhängnis, sondern das Material, an dem sich die geistige Kraft als geistige Wesens- und Charakterbildung zu betätigen hat.

Der Geist kann sich und soll sich über alle diese Beschränktheiten und Bedingtheiten innerlich erheben: er kann alles zum Material seiner Wesensbildung machen, er kann, was Hindernis und Schranke ist, zum Ausgangspunkt kraftvoller Wahrheitsvertretung, zum Anlaß besonderen Vollkommenheitsstrebens nehmen mit dem Ausblick auf allumfassende Allseitigkeit des Erfassens und Wollens. Allein das ist und bleibt zunächst ein Ideal und eine Aufgabe, wie die Gottverähnlichung überhaupt. Die Träger göttlicher Worte und Weissagungen müssen allerdings in der Energie und dem Erfolg dieses Strebens voranleuchten; denn die göttliche Wahrheit macht ihren Träger gottähnlich.

Indes ist auch zu beachten, daß die Göttlichkeit einer Erkenntnis mit neuer und tiefer Gewalt auf die Seele eindringt und so die Neigung zur Einseitigkeit und zum Eifer der Gewalt geradezu steigern kann, besonders wenn es sich um schmerzlich empfundene Übelstände im Religionswesen handelt. Je mehr Liebe, desto weniger Rücksicht, desto mehr Gewalt! So in dem Zorneseifer eines Moses, Samuel, Elias. Die göttliche Erleuchtung wirkt nur dann ausgleichend, wenn sie alle Wahrheit zugleich kundgibt; als besondere Erleuchtung verstärkt sie die besondere Richtung, in der das Geistesleben Kraft und Innigkeit entwickelt. — Dazu kommt, daß die Individualität des Charakters als solche ein gottgewollter Vorzug ist, welche den einzelnen einigermaßen über die Kontingenz hinaushebt und mit seiner geschichtlichen Bedingtheit zugleich seine geschichtliche Notwendigkeit offenbart.

Die Schranke haftet an allem Endlichen und Besonderen: sie ist ein Vorzug und eine Notwendigkeit, insofern sie ein eigenartiger Ausgangspunkt für die geistige Lebensaufgabe ist. Die Betätigung des Geistes soll auf die Wahrheit und Vollkommenheit als solche, in ihrer allseitigen Gesamtheit und Tiefe gehen: allein nicht von demselben Ausgangspunkt her, nicht mit denselben Mitteln und nicht auf denselben Pfaden.

Die Eigenart der Einzelpersönlichkeiten, die Schroffheiten der naturhaft und geschichtlich bedingten Charaktere, die Risse und Narben in dem Werdegang des Lebens sind die unendlich vielgestaltigen Ausgangspunkte und Wegrichtungen, die alle auf das Eine als Ziel hinstreben: auf die ganze Wahrheit, auf die allseitig erfaßte Vollkommenheit, auf das intensiv und extensiv vollbestätigte Geistesleben. Die Wahrheit und das Gute ist etwas so Hohes und Großes, daß sie von allen möglichen Gesichtspunkten aus gedacht, erstrebt, gewürdigt, erlebt und erkämpft, genossen und verwertet werden soll. Also ist das Ideal des Geisteslebens: Eigenart im Ausgangspunkte und in den Mitteln, Einheit im Ziele, weil der Geist für die Wahrheit und Vollkommenheit selber, für die volle Wahrheit und das ganze Vollkommenheitsideal angelegt ist.

Mit diesem Maßstab muß man an die Beurteilung der Propheten herantreten, um zu erkennen, ob in ihrem Charakter und Wirken Gottes Geist sich kundgebe. Dabei ist zu erwägen, daß der Geist Gottes sowohl im milden Hauch wie im Sturmwind kommt: daß er vor allem Leben erweckt und die Neigungen des Geschöpflichen zur untätigen Ruhe und zur Erstarrung gerade als Material seiner höheren Lebensgestaltungen benutzt, indem er sie überwindet und zur Selbstüberwindung verpflichtet und herausfordert. Endlich ist zu erwägen, daß in der Geisterwelt die aus dem Kampf der Gegensätze geborene Eigenart der Charaktere, der Taten und der Schicksale dieselbe Bedeutung hat, wie die Gattungen und Arten in der Körperwelt. Das Persönliche ist die Grundform des geistigen Lebens, das Gattungswesen ist die Grundform in der Naturwelt.

3. Von einem anderen Gesichtspunkt aus ergibt sich die Beweiskraft der Weissagung als einer göttlichen Geisteswirkung, wenn ihre historische, philosophische, relative

(religiöse) Wahrheit feststeht, wenn sie als geschichtliche Tatsache, als übernatürliche Wirkung, als zusammenhängend mit der zu beweisenden Offenbarung dargetan werden kann.

Die geschichtliche Wahrheit und Beweiskraft der Weissagung ist in vollem Maße gegeben, wenn die Weissagungen einen einheitlichen Zusammenhang bilden, der die Weltgeschichte erfüllt und beherrscht. Die philosophische oder übernatürliche Wahrheit der Weissagung erhellt in vollem Maße daraus, daß sie durch Inhalt und Form eine übernatürliche Bereicherung, Erhebung und Stärkung des Menschengeschlechtes, eine intellektuelle, ethische und religiöse Befruchtung, eine Vergeistigung in sachlicher und förmlicher Hinsicht bedeutet. Ihr übernatürlicher Wert für die geistige Vervollkommenung beweist ihren übernatürlichen Ursprung.

Die religiöse oder relative Wahrheit der Weissagung ist um so unzweifelhafter, je mehr dargetan werden kann, daß die Weissagung keine äußere Zutat zur Offenbarung, sondern deren eigentümliche und wesentliche Erscheinungsform ist. (Vgl. Becker, *Die Weissagungen*. Mainz 1890. 95–212. Schmid, *Apologetik* 340–348. Schanz, *Apologie* 2, 15. Gutberlet, *Apol.* 2, 114 sq.)

Gegen die Wahrheit und Beweiskraft der Weissagung in diesem dreifachen Sinne ist der Einwand gerichtet: Einzeltatsachen, Vorhersagungen und Wunder sind nie eine des vernünftigen Geistes würdige Grundlegung der persönlichen Überzeugung; Geschichtswahrheiten sind nie eine ebenbürtige Gewähr für Vernunftwahrheiten: gar nicht, wenn sie (als Überlieferungen) einer unkontrollierbaren Vergangenheit entstammen.

Die geschichtlichen Berichte werden vernünftigerweise immer nur mit dem Vorbehalt angenommen, daß man aus unserer zeitlichen Entfernung davon keine Folgerungen ableitet, welche unsere Selbstbestimmung und unsere unmittelbare Stellungnahme zur Wahrheit und zum geistigen Vollkommenheitsideale beeinträchtigen. Dies geschieht, wenn man uns zum Glauben an Berichte verpflichten will, weil wir den Tatbestand nicht mehr untersuchen können. Nachdem so viele Jahrhunderte vergangen sind, ist es nicht mehr möglich, über den Tatbestand Klarheit zu schaffen, welcher z. B. den Auferstehungsberichten zugrunde liegt. Kein Glaubenspostulat und keine Autorität könne diese Lücken ausfüllen, diesen einmal vorhandenen Mangel ergänzen. Es sei eine sittliche und logische Ungeheuerlichkeit, uns auf solche Berichte oder Vorgänge früherer Zeiten verpflichten zu wollen mit der Forderung, unser Leben darauf aufzubauen. Von den religiösen Urkunden, also von Offenbarungsautoritäten, müsse man einen ganz anderen Wahrheitsbeweis erwarten als von den übrigen Zeugen der Vergangenheit; denn die letzteren wollen uns nicht in der Erledigung unserer persönlichen Lebensaufgabe binden und verpflichten, wohl aber die ersteren. Nach dem Ausdruck der religionswissenschaftlichen Kritik bedeutet der Versuch, durch Geschichtstatsachen die religiöse



Überzeugung in Form des Offenbarungsglaubens zu begründen, nichts anderes als die ungeheuerliche Zumutung, die Lebenden sollten auf die eigene, unmittelbare und wahrhaft sittlich-religiöse Betätigung ihrer geistig-persönlichen Lebensaufgabe verzichten und die Toten darüber entscheiden lassen. In Sachen der Persönlichkeit könne niemand auf die Selbstbestimmung aus inneren Gründen verzichten, ohne zugleich auf seine Persönlichkeit zu verzichten und seine tiefste Pflicht — zur vernunftfreien Selbstbestimmung zu verleugnen.

Eucken führt den Gedanken dieses Einwandes gegen die äußeren Kriterien also aus: »Die entscheidenden Überzeugungen auf sinnliche Zeichen und Wunder zu gründen, das heißt sich zu den Urhebern der geschichtlichen Religionen geradezu in Widerspruch setzen; denn von ihnen ist jenes als Unglaube und Kleinmut verworfen. — Solche Daten könnten im günstigsten Falle nie eine alle Menschen gleichmäßig überzeugende Gewißheit erlangen. Tatsächlich aber stellt sich jeder Behauptung über sie ein Zweifel entgegen, ohne daß es als Pflicht dargetan werden könnte, an dieser wichtigsten Stelle es mit dem Beweis der Tatsachen minder genau zu nehmen und für den guten Zweck Ungewisses als gewiß gelten zu lassen. — Weiter aber würde über die Bedeutung jener Daten nicht durch ihren sinnlichen Bestand entschieden, sondern durch die inneren Zusammenhänge, deren Bekundung sie dienen sollen. Auf die Erweisung des Geistes durch den Geist kommt also hier die Sache zurück. Auch auf geistigem Boden können aber für die wissenschaftliche Überzeugung nicht einzelne Daten, hervorragende Höhepunkte, sei es der geschichtlichen Erfahrung, sei es des individuellen Lebens, den Ausschlag geben. Wo es sich um eine prinzipielle Bedeutung handelt wie hier, mag der einzelne seine Überzeugungen von einzelnen auffallenden Ereignissen her bilden: die Wissenschaft kann nie vergessen, daß alles Besondere unter allgemeinen Bedingungen steht und erst vom Ganzen her seinen endgültigen Sinn erhält. Sie muß daher vom Ganzen zum Besonderen fortschreiten und allererst über jenes Gewißheit suchen.« (Einheit des Geisteslebens, 1888, p. 467.)

Der Einwand macht also den Gedanken geltend: Die Begründung des Glaubens auf die äußeren Kriterien bedeute die Abdankung der geistigen Persönlichkeit zu Gunsten einer unkontrollierbaren Vergangenheit und Überlieferung, zu Gunsten der Toten.

Sobald man indes über die Göttlichkeit der Wunder und Weissagungen nach den Kriterien der Vernunft und Sittlichkeit urteile, habe man die grundlegende Bedeutung der Wunder und Weissagungen aufgegeben und sich zum Vernunftglauben bekehrt. (So Lessing, Cherbürg, Rousseau, Kant, Strauß.)

»Daß die Lehre göttlich ist, sollen mir Wunder und Weissagungen beweisen; daß aber diese selbst göttlich und nicht teuflisch sind, soll ich aus der Lehre ersehen. . . . Woher weiß ich denn auf kirchlichem Standpunkt, was sittlich ist, als aus dieser Lehre? Die Lehre ist eben, wie sie ist, und ich habe außer ihr keinen Maßstab, an dem ich ihre Vortrefflichkeit messen könnte; oder wenn ich einen solchen habe, so setze ich etwas in mir voraus, was über der Offenbarung steht.« (Strauß, Glaubenslehre I, 224.)

Auch von gläubiger Seite wird die Beweiskraft der Weissagung mit Vorbehalt aufgenommen. Man geht von dem Gedanken aus, das Wunder

sei der eigentliche und beweiskräftige Wahrheitsbeweis, wenn höhere Offenbarung inbetracht komme: der Wunderbeweis nehme der Vernunft alle Sorge und Zweifel ab und belaste sie auch nicht mit Aufgaben, wodurch sie eigentlich doch wieder über die Offenbarung gestellt werde. Daher sei der Prophet »in der Regel« (Heinrich, Dogmatik I, 404) durch Wunder als göttlicher Sendbote zu beglaubigen. — Die Kennzeichen, an denen ohne Wunder die Göttlichkeit der Weissagung zu erkennen sei, leiden an Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit; sie seien dem Subjektivismus gegenüber nicht widerstandsfähig, begünstigen vielmehr den Subjektivismus. Nur einzelne bestimmte Vorhersagungen, welche bald ihre Erfüllung fanden, seien dem Wunder an Beweiskraft ebenbürtig. Allein die Beweiskraft trete erst nach dem Eintreffen der Vorhersagung ein.

Sodann erhob Wiedemann S. J. gegen Hettinger das Bedenken, worin denn die logische Notwendigkeit liege, einem Manne, dessen Vorhersagung in einem besonderen Falle eingetroffen sei, nun auch hinsichtlich seiner Weltanschauung und Lebensvorschriften Glauben zu schenken?

Die Weissagung hat allerdings bereits eine sehr große Verwandtschaft mit den inneren Kriterien der Weisheit und Heiligkeit und ist darum, insbesondere so, wie sie in der Offenbarungsgeschichte vorliegt, nicht durch den Charakter einer bloß äußeren Übernatürlichkeit ausgezeichnet, die man unabhängig von der inneren Stellungnahme des Denkens und Wollens würdigen und beurteilen kann. Die innere Übernatürlichkeit überwiegt bei den biblischen Weissagungen noch mehr als bei den biblischen Wundern.

Auch bei den Weissagungen Christi kommt vor allem die Sache inbetracht, erst in zweiter Linie die Vorhersagung. Man muß, um sie als Weissagung zu würdigen, zuerst selber in die innere Bedeutung und Notwendigkeit des Schicksalsganges Jesu, seines Leidens, des Erlösungsofers, seiner Stellung zur messianischen Hoffnung und Aufgabe eindringen. Abgesehen wurde hierbei von den Fragen der neutestamentlichen Kritik, die auch wesentlich hereinwirken.

Die Propheten sind nicht in der Regel durch Wunder beglaubigt worden, auch nicht durch erfüllte Vorhersagungen. Die Berufung der Propheten stellt ihnen auch nicht die Beglaubigung durch diese Kriterien in Aussicht. (Vgl. Jer. 1. 23 [von den wahren und falschen Propheten]. Lc. 1. 3. Joh. 10, 41.)

Dem elohistischen Bericht zufolge mußte sogar Moses seinem Volke gegenüber sich durch die einfache Versicherung beglaubigen, daß er der Sendbote des Gottes ihrer Vorfäter sei. (Exod. 6, 2 sq.)

Gerade die Propheten, welche vor dem Eintreten akuter Gefahr den Untergang Israels, dann Judas, sogar des Tempels zu weissagen hatten, also Schicksale, welche dem gottesgläubigen und religiösen Empfinden anstößig und unannehmbar erscheinen mußten, wurden nicht durch Wunder und Vorhersagungen beglaubigt. So Amos, Hoseas, Michäas, Jeremias, Jonas. Darum berief sich Jesus auf Jonas als Vorbild, weil ihm die Niniviten ohne Wunder geglaubt haben. (Mt. 12, 38—42. 16, 4.)

Die Propheten hatten sich also durch ihre Verkündigung selber zu beglaubigen; eine Aufgabe, die Amos meint, wenn er sagt: »Der Löwe brüllt,

wer sollte sich nicht fürchten; der Herr Jahveh redet, wer sollte nicht weisagen?» (3, 8.) Jeremias: »Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen sprengt.« (23, 29.)

Wort und Persönlichkeit des Weissagers waren die wesentlichen Mittel seiner göttlichen Beglaubigung: sie genügten sogar für die schwierige Mission eines Jeremias und eines Johannes des Täufers. (Mc. 6, 14; 11, 32. Joh. 10, 41.) Gewiß war es für diese Männer eine Aufgabe von ungeheurer Schwierigkeit (Jeremias gibt davon tiefempfundenen schmerzlichen Ausdruck), sich als Gottesboten Geltung zu verschaffen. Dürfen wir erwarten, daß uns die geistige Aufgabe durch äußere Kriterien abgenommen werde, die weder den Propheten noch ihren Zeitgenossen abgenommen worden ist?

Becker antwortet vom Standpunkte seiner Schule aus auf den obigen Einwand folgendermaßen: Aus den Geschichtstatsachen überhaupt und den Weissagungen vergangener Zeit solle nicht der Inhalt der Offenbarung als wahr erwiesen werden, sondern nur die Tatsache der Offenbarung, also eine geschichtliche Wahrheit. Geschichtswahrheiten könne man doch unzweifelhaft durch Geschichtswahrheiten beweisen. (p. 147.) Der Glaube werde sodann nicht auf die geschichtliche Tatsache der Weissagung gegründet, sondern auf die ewige Wahrhaftigkeit Gottes.

Diese Unterscheidung ist allerdings üblich; allein sie steht im Widerspruch mit dem Grundsatz, den das Alte und Neue Testament unzweideutig aussprechen. (Deut. 13. Mc. 12, 22. Mt. 24, 24. II Thess. 2, 9—11. Apoc. 13, 3. 13—15.)

Diese Schriftworte sprechen den Grundsatz geradezu aus, man dürfe und könne nicht aus äußeren Kriterien allein und darum mit Absehung von dem Lehrinhalt und dem Vernunfturteil darüber entscheiden, ob der Weissager und Wundertäter ein wahrer Gottesgesandter sei. Der Inhalt der Lehre sei in erster Linie entscheidend.

Wer einem Weissager oder Wundertäter auf Grund der beiden äußeren Kriterien unter Absehen von dem Inhalt seiner Lehren glauben wollte, hätte die Berechtigung desselben anerkannt als eines Wahrheitszeugen, der den Beweis der Kraft vollkommen erbracht habe. Was könnte man dann entgegenhalten, wenn dieser Seher und Wundertäter fordert, er solle den seitherigen Glauben aufgeben und wegen der erfahrungsmäßig erlebten Wunderzeichen die dargebotene Welterklärung und das monistische Vollkommenheitsideal der autonomen Sittlichkeit annehmen?

Nach den Schriftworten und Weissagungen des Alten und Neuen Testaments über die endzeitlichen Kämpfe werden Seher und Wundertäter auftreten, welche unter Berufung auf die Wunder und Weissagungen die Forderung erheben, das Tier (die Welt) als das lebende Wunder (Apoc. 13, 3. 4) anzubeten, damit von dem überweltlichen Gott und von Jesus Christus als dem Vollender der Religion abzufallen — und zu dem Kultus des monistischen Weltgrundes und der in ihm wurzelnden Geistermächte überzugehen, sei es im Sinne des buddhistischen Heiligenkultus oder der römischen Kaiserverehrung, oder der Natur- und Kultur-Ideale, oder zur Religion der autonomen und

autosoterischen Erlösung. Wenn es nun logisch und sittlich berechtigt wäre, die Frage nach der Tatsache übernatürlicher Bevollmächtigung von der Frage nach dem Lehrinhalt zu trennen, wie könnte man sich gegen die Ansprüche verwahren, welche ein von Deut. 13; Mt. 24, 24; II Thess. 2 gemeinter Wundertäter erhebt? Werden wir uns auf die Wunder des Alten und Neuen Testaments berufen, die für uns nur Wunderberichte sind, während wir da unmittelbar Zeugen von übernatürlichen Machtwirkungen wären? Wird der Wundertäter, wenn wir uns trotz seiner Wunderzeichen sträuben, seine Lehre anzunehmen, nicht sagen, man müsse die beiden Fragen nach der Tatsache übernatürlicher Vollmacht und nach dem Lehrinhalt voneinander trennen, um nicht die eigene Vernunft über die höhere Offenbarung zu stellen?

Wenn man der Autorität zumutet, daß sie alles leiste und der geistigen Persönlichkeit die religiöse Aufgabe und Verantwortlichkeit abnehme, entzieht man ihr die eigene Grundlage und stellt sie theoretisch in die Luft. Praktisch rechnet man mit dem Gedanken, daß für den Angehörigen der betreffenden Religionsgemeinschaft die Autorität, z. B. Mohammeds und des Koran, so selbstverständlich feststehe, daß die Autorität Christi dagegen gar nicht ernstlich in Frage kommen könne. Allein mit einem Vernunftakt kann man an eine Autorität, wie die Kirche, nur glauben, wenn und insoweit man vorher auf hinreichende Gründe hin das Urteil gefällt hat, ihr Anspruch auf Autorität sei wirklich nachgewiesen.

Die intensiv erfaßte, durch Erziehung, Umgebung, Übung mit dem ganzen geschichtlichen Entwicklungsgang eng verknüpfte Weltanschauung, die infolgedessen auch am gründlichsten in Gedanken und Gesinnung gewürdigt und festgewurzelt ist, gibt in diesen Fällen meistens den Ausschlag; nicht die Wunderberichte aus der Vergangenheit, auch nicht die etwaigen Wundertaten der Gegenwart.

Die andere Unterscheidung, mit welcher Becker auf Grund seiner apologetischen Schulmethode die Schwierigkeit zu erledigen sucht, lautet:

»Strauß hat nicht bemerkt, daß die Lehre etwas ganz anderes an den Wundern und den Weissagungen beweist als diese an der Lehre. . . . Die Weissagungen beweisen die Wahrheit der geoffenbarten Lehre; um falsche Weissagungen an der Lehre zu prüfen, nimmt man nicht die geoffenbarte Lehre zu Hilfe, sondern solche Lehren, welche der natürlichen Vernunft zugänglich und erkennbar sind. Die bloße Vernunft sagt mir, daß Lehren und Vorschriften, wie sie den heidnischen Orakeln entstammen, oder die Lehren und Sittenvorschriften eines Mohammed nicht wahr sein können.« (Die Weissagungen. p. 202.)

Es ist nicht ersichtlich, welche Glaubens- oder Sittenlehren des Islam gemeint sein sollen. Der Fatalismus, den andere hierfür nennen, ist keine Glaubenslehre des Islam, außer im Sinne des ewigen Schöpfungsplanes und der unveränderlichen Allwissenheit Gottes. Der Monismus erhebt darum gegen den Theismus als solchen den Vorwurf des Fatalismus und magischen Supranaturalismus. (Vergl. Ed. v. Hartmann, Religion des Geistes. p. 219. 240—251 sq.)



Die göttliche Verehrung eines Menschen wird ebenso auch dem Christentum zum Vorwurf gemacht; natürlich wird immer einem Menschen nur deshalb göttliche Verehrung erwiesen, weil man ihn aus irgend einem Grunde für den Gottmenschen hält. (Joh. 10, 33—39.) Diese Apologeten übersehen, daß die offenbare, aller ernstesten und schwierigsten Denkbetätigung vorangehende Unvernünftigkeit und Unsittlichkeit einer Lehre, so wie sie gemeint ist, kaum jemals vorliegt. Jede Ablehnung einer Lehre erfolgt, weil man glaubt, sie stehe im Widerspruch mit der Vernunft und dem Vollkommenheitsideal. Der Glaube an den persönlichen Gott und die jenseitige Vergeltung wird insbesondere auch als unvereinbar mit der wahren Sittlichkeit erklärt, weil diese nicht heteronom und nicht eudämonistisch, nicht durch Furcht und Hoffnung begründet sein dürfe. Die Sittenlehre des Buddhismus, Brahmanismus, Confutsianismus wird gerade in unserer monistischen Wissenschaft vor der christlichen »Pseudomoral« als die wahre Sittlichkeit bevorzugt.

Die Unterscheidung zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten ist nicht so mechanisch zu verstehen, als ob in dem lebendigen Kampf der Weltanschauungen die Frage hinsichtlich der Grundwahrheiten zuerst erledigt werde, und dann erst als zweites Problem auf Grund des sichergestellten Theismus die Untersuchung wegen der übernatürlichen Offenbarung in Angriff genommen werde. Die Frage nach der Theodicee oder die Auseinandersetzung zwischen Theismus und Monismus geht durch alle Fragen, auch der übernatürlichen Ordnung hindurch: sie bleibt die Frage aller Fragen. Kein Mysterium steht außer Beziehung zu ihr: der Monismus behauptet, allen Idealen und Tatsachen, auch der Offenbarungsgeschichte einschließlich der Person Jesu besser gerecht zu werden.

Sodann ist bei dieser Erledigung, wie sie Becker versucht, außer acht gelassen, daß dieselben Vorwürfe der Vernunftwidrigkeit und Unsittlichkeit gegen die christlichen Offenbarungslehren erhoben werden. (Vgl. Spicker, Kampf zweier Weltanschauungen.)

Jede theologische Schule lehnt die gegnerischen Schulgrundsätze ab, weil sie in denselben Widersprüche mit Vernunft und Vollkommenheitsideal findet. Die einfache Behauptung, daß der gegnerische Standpunkt zu Vernunftwidrigkeiten führe, ist zunächst nur die Umschreibung für die Tatsache, daß man ihn aus Gründen ablehne. Aber damit ist in keiner Weise die Streitfrage selber ihrer Lösung nähergebracht. Vielmehr besteht die Gefahr, daß man dieselbe erschwere, indem man den Gegner, den die apologetische Beweisführung im Auge hat, verletzt. Denn niemand vertritt eine philosophische Meinung oder ein religiöses Bekenntnis, weil oder obgleich er dieselbe für vernunftwidrig oder untersittlich oder gar unsittlich hält. Alles kommt auf den sachlichen Nachweis an, und zwar mit peinlicher Gewissenhaftigkeit, damit nicht die Apologetik dem Schein oder Vorwurf mangelnden Wahrheitssinnes und wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit ausgesetzt sei. Die Charakteristik der anderen Religionen und Weltanschauungen darf keine Entstellung derselben geben, sondern muß jede so würdigen, wie sie ihrem Ideal zufolge sein will und wie sie in geschichtlicher Wirklichkeit ist. Sonst gefährdet man bei den

eigenen Glaubensgenossen, welche es mit der Wahrheit gewissenhaft nehmen, die geistige Glaubensüberzeugung.

Gegen den Einwand wie gegen dessen übliche Erledigung ist endlich zu erwidern: Die Vernunft erhebt sich nicht über die Wahrheit, indem sie dieselbe in ihrer Begründung beurteilt; der Wille erhebt sich nicht über das Vollkommenheitsideal, dem gegenüber er sich innerlich entscheiden soll: denn die urteilende Entscheidung der Vernunft wie des Willens soll ja aus der inneren Würdigung der Sache heraus erfolgen. Allerdings werden die Grundsätze, von denen der urteilende Geist geleitet wird, als maßgebend und unbedingt gültig vorausgesetzt.

Die Grundsätze, welche als Maßstab dienen, um die Vernünftigkeit oder Sittlichkeit einer Lehre, die als Weltanschauung und Lebensgesetz auftritt, zu beurteilen, sind das eigentliche und innerste Wesen des Geistes. Niemand, welches auch seine Weltanschauung sein möge, kann sie verleugnen, wenn er nicht auf die vernünftige Denkbetätigung und die sittliche Wertbeurteilung überhaupt verzichten will. Vernunft heißt Denken mit dem Kausalgesetz; Wille heißt Werte empfinden, würdigen und vollbringen. Die Grundsätze und Maßstäbe der Beurteilung sind nicht in Formeln ausgeprägt in unserem Innern; sie stehen uns nicht als Erkenntnisgegenstände gegenüber; aber sie sind uns als die lebendige Regel der Denk- und Willensbetätigung innerlich angehörig. Nicht in der Sache, sondern nur in der gegenständlichen Formulierung dieser ursprünglichen, dem Geiste immanenten Gesichtspunkte besteht Uneinigkeit. Es ist eben eine Aufgabe, das Gesetz der Wahrheit und Vollkommenheit in eine Formel zu bringen; es ist eine Aufgabe, genau herauszustellen, was unser Denken vernünftig, was unser Streben gut und wertvoll mache, was der Grund der Wahrheit sei und worin der Wert des Guten bestehe? Da Reflexion und Erfahrung dabei gleichmäßig beteiligt sind, und da unser Wahrheits- und Vollkommenheitsideal sofort vom ersten Vernunftgebrauch an mit einem durch Überlieferung, Erziehung und Gewöhnung angeeigneten Lehrbegriff verknüpft wird, so ist es schwer, eine solche Formulierung desselben zu finden, worin alle Gesichtspunkte berücksichtigt sind, wo alle fremdartigen Verknüpfungen ausgeschaltet sind, und worin infolgedessen alle übereinstimmen. Insofern ist die reine und vollständige Feststellung

des Wahrheits- und Vollkommenheitsideals eine Aufgabe der fortschreitenden Geistesentwicklung. Jede Auseinandersetzung in religiösen, philosophischen und sittlichen Fragen führt zu einer weiteren Klärung, Berichtigung, Ergänzung des Wahrheits- und Vollkommenheitsbegriffes selber.

Strauß meint, durch Beurteilung einer Lehre nach inneren Maßstäben der Vernünftigkeit und des sittlichen Wertes erhebe sich der urteilende Geist über die Lehre, bzw. über die Wahrheit. Das müsse für den kirchlichen Standpunkt anstößig sein. — Mit nichten. Die Überlegenheit des Persönlichen über das Sachliche ist unzweifelhaft; denn die Person ist das lebendige und tätige Ganze; die sachliche Wahrheit ist hingegen der Lebensinhalt des persönlichen Geistes, der Gegenstand der persönlichen Denk- und Willensbetätigung. Was für sich nur Tätigkeitsgegenstand und Inhalt ist und sein kann, ist insofern dem persönlichen Geiste, der darüber zu urteilen hat, unterstellt. Allein da der lebendige Geist nach dem Maßstab der Wahrheit und Vollkommenheit selber zu urteilen hat, so ist diese Überlegenheit schließlich nur die Überlegenheit der ganzen Wahrheit und Vollkommenheit gegenüber jedem Stückwerk von Wahr und Vollkommen, gegenüber der teilweisen Wahrheit und dem einzelnen Gut. Die ganze Wahrheit und Vollkommenheit ist indes nur die allseitig, gründlich und vollkommen begriffene und lebendig betätigte, sich selber einsichtige Wahrheit, selbstbestimmte Güte und willensmächtige Vollkommenheit. Kraft dieses ihres persönlichen Charakters verpflichtet sie den persönlichen Einzelgeist, nicht willkürlich über die ihm gegenüberstehenden Tatsachen und Lehren zu urteilen, sondern nach dem ewigen Gesetz der Wahrheit und Vollkommenheit, mit Aufgebot allen Ernstes und aller Vorsicht. Diese persönliche Allwahrheit und Unvollkommenheit ist demnach sowohl das Gesetz, nach dem über alle sachlichen Einzeltatsachen zu urteilen ist, als der Richter, welcher von allen geistigen Persönlichkeiten Rechenschaft fordert, wie sie die Kraft und das Recht der geistigen Selbstbestimmung allem gegenüber ausgeübt haben.

4. Rousseau fordert von der Weissagung, wenn sie Beweiskraft haben, solle, wir müßten zugleich Zeugen der Vorhersagung und der Erfüllung sein und die Gewißheit haben, daß weder Vorausberechnung noch Zufall im Spiele sei.

Der Rationalismus der Aufklärung zeigt dadurch, wie wenig er den realen Tatsachen und seinem eigenen Ideal von selbständiger geistiger Persönlichkeit gerecht wird. Er schließt die Vernunftbetätigung in die engen zeiträumlichen Schranken der körperlichen Einzelexistenz ein und macht durch seine Forderung jede Wahrheitserkenntnis, jede Erfüllung des geistigen Persönlichkeitsideals unmöglich. Der Adel der Vernunft liegt gerade darin, daß sie sich (nicht unüberlegt und unfrei, sondern) auf Grund sachlicher Prüfung die Erfahrungen der anderen in der Vergangenheit wie in der Gegenwart aneignen und sich so über die Schranken der eigenen Bedingtheit erheben kann. Dadurch gliedert sich der einzelne aus persönlicher Hingabe an die allgemeinen Vernunft- und Lebensideale in die sittliche Personengemeinschaft aller Wesen ein, welche in der Wahrheit und Vollkommenheit den eigentlichen Lebensinhalt des Vernunftwesens erkennen. Worin liegt denn das eigentliche Ideal der geistigen Persönlichkeit, als darin, daß der Mensch zum Dasein überhaupt, zur Frage nach dem Woher und Wozu dieser Wirklichkeit und des eigenen Wesens eine vernünftig und sittlich begründete Stellung nehme?

Tatsächlich wächst keiner in vereinzelter Selbständigkeit heran, und zwar in gar keiner Hinsicht: der geistige Vorzug des Menschen besteht den Naturordnungen gegenüber nur darin, daß, was dort naturhaft durch die Macht des Eindrucks instinktiv erfolgt, hier auf Grund innerer Einsicht und mit freier Selbstbestimmung geschehe: die Eingliederung des einzelnen in den sittlich-geschichtlichen Zusammenhang des Ganzen, um in dieser Eingliederung an dem geistigen Erbeil der Gesamtarbeit teilzunehmen und sie durch den eigenen Beitrag zu fördern. Rousseaus Forderung würde es verbieten, daß der einzelne in Erinnerung an die geschichtliche Vergangenheit seiner Nation mit patriotischer Begeisterung seinem Vaterland ergeben sei: er müßte sich auf das Wenige beschränken, was er selber von der vaterländischen Geschichte miterlebt hat.

Indem wir den einheitlichen Zusammenhang der Weissagungen unter sich zu einer in der Gegenwart fortwirkenden weltgeschichtlichen Macht hervorhoben, sodann deren innere Bedeutung für die geistigen Lebensinteressen eines jeden, endlich deren unmittelbare Wesenszugehörigkeit zur Offenbarungsreligion selber, ist das Berechtigte in Rousseaus Forderung erfüllt. Nicht in den Vorhersagungen einzelner Ereignisse von privater Bedeutung, welche infolgedessen am wenigsten vorauszuberechnen waren, wie die Unglücksdrohung für den Oberpriester zu Bethel, Amazias (Amos 8, 10—17) oder die Vorhersagung des baldigen Todes für den Propheten Hananias (Jer. 28), liegt der Schwerpunkt und die Beweiskraft der Weissagung, sondern in dem Allgemeingültigen und Ewigwertvollen. Gegen derartige Vorhersagungen könnte Rousseaus Forderung geltend gemacht werden, aber nicht um ihnen objektive, logische Beweiskraft zu geben, sondern um den fehlenden inneren Zusammenhang mit unserem eigenen persönlichen Seelenleben herzustellen. Amos selbst erwähnt nicht ausdrücklich, daß seine Vorhersagung in Erfüllung gegangen sei: ein Beweis, daß sie ihm nur als persönliche Abwehr galt.

Sobald wir die Wahrheit der Offenbarung auf solche Vorhersagungen gründen würden, bei denen Rousseaus drei Forderungen zuträfen, würde der



andere Einwand geltend gemacht werden, den Rousseau mit dem gesamten Rationalismus vertritt: Zufällige äußere Geschichtsereignisse können nicht als Beweisgründe für allgemeingültige und verpflichtende Religionswahrheiten gelten. Wo Vorhersagung und Erfüllung in den engen Rahmen eines Menschenlebens zusammengedrängt ist und sich auf Dinge bezieht, welche der Berechnung am meisten entzogen sind, kann es sich natürlich nur um ein sehr zufälliges und für die Allgemeinheit bedeutungsloses Ereignis handeln.

5. Die Beweiskraft der Weissagungen ist für den religiösen Geist bedingt durch die Sicherheit, daß Gott selbst, die schöpferische Macht und Güte, der Ursprung und Endzweck des Menschen, der in dem Weissager wirkende und lehrende Geist sei, nicht irgend ein anderes Geistwesen, sei es Engel oder Dämon. Für die Scholastik ergibt sich nun die Schwierigkeit (noch mehr als beim Wunder), bestimmt anzugeben, welche Weissagungen nur von Gott stammen können. Denn wenn die Engel und Dämonen durch eingeschaffene Ideen von Anfang an die Allwissenheit des Wirklichen wenigstens habituell besitzen, wenn sie durch diese Übersicht über die Gesamtwirklichkeit und durch ihre vollkommene Einsicht in die Natur der Dinge leicht und sicher das Zukünftige vorausberechnen können, wenigstens so, wie es Gegenstand der meist dunkeln Weissagungen ist, so besteht keine logische Notwendigkeit und Berechtigung, Gott als den Urheber der Weissagung anzunehmen. Man sagt wohl, daß die guten Geister nur als Sendboten Gottes in seinem Auftrage wirken, daß die bösen Geister als solche erkennbar seien; allein damit würde die scholastische Engellehre und Eschatologie zu einer Voraussetzung, welche man annehmen müßte, ehe man von den äußeren Kriterien der Weissagung und des Wunders Gebrauch machen könnte. Becker verweist außerdem auf die inneren Kriterien. (p. 201.) — Die scholastische Engellehre setzt die aristotelische Kosmologie voraus sowie die antike Anschauung über die Bedeutung der Geister als unentbehrliche Naturmächte, wie sie Origenes in grundsätzlicher Übereinstimmung mit Celsus entwickelt. (Cels. 8, 57. 31. 32.) Mit dieser Kosmologie ist die Grundlage der scholastischen Engellehre entkräftet. Damit fällt auch die damit gegebene Schwierigkeit wegen der Beweiskraft der Wunder und Weissagungen. Die Schwierigkeit besteht nur für diejenigen, welche die scholastische Theorie von der Erkenntnis- und Willensmacht der Geister annehmen.

6. Die Zweckmäßigkeit der Weissagung ist offenkundig.

Die Weissagung ist im höchsten Maße geeignet, die Überzeugung zu begründen, daß eine zielbewußte Vorsehung die ganze Weltentwicklung beherrsche und das Menschengeschlecht planmäßig zur geistigen Vollkommenheit erziehe und für die ewige Vollendung vorbereite. Diese Wahrheit in ihrer ganzen Bedeutung zu offenbaren und in das religiöse Bewußtsein einzuführen, ist der Zweck der Weissagung.

Die Weissagung spricht in eigener Art den Gedanken aus, daß der bewußte Gottesgeist den ganzen unsteten kampfdurch-

wühlten Weltlauf mit Allmacht und Güte umfasse und in sichere Bahnen lenke. Sie gibt zugleich ein Unterpfand dafür, daß das Endziel all der oft dunkeln und rätselhaften Schicksalswendungen und Katastrophen die geistige Weltvollendung sei. Die Weissagung ist der Beweis dafür, daß Gott der absolute Urheber aller Wirklichkeit und Schicksale sei, daß sein Schöpfungswille seiner selbst vollkommen mächtig sei, daß sein Schöpfungsplan mit keiner fremden Voraussetzung, mit keiner ungöttlichen, darum dunkeln und unberechenbaren Notwendigkeit zu rechnen habe. Der geschöpfliche Geist kann und soll demnach mit Zuversicht an der Herbeiführung der idealen Weltgestaltung arbeiten: denn die ganze Wirklichkeit ist von der Allmacht des Ideals getragen und umspannt. Alle Dunkel und Rätsel sind nur Mittel zur reicheren Entfaltung der in der Welt zu erfüllenden Vollkommenheit. Leben und Hoffnung ist es, was die Weissagung verbürgt. Sie gewährt dem Geiste den stärksten Antrieb zu höchster und allseitiger Kraftbetätigung, sie gibt ihm Zuversicht gegenüber der mechanischen Naturnotwendigkeit. Wenn alles ein planmäßiger Schöpfungsgedanke der Gottheit ist, so kann nichts die Ziele Gottes in Frage stellen. Die Weissagung ist demnach ein Ansporn zur angestregten Kraftbetätigung im Dienste des göttlichen Zieles und ein Quellgrund des Trostes und der Beruhigung in den Schicksalsschlägen.

Die Weissagung verbürgt ferner, daß der Weltlauf mehr ist als ein mechanischer Vollzug festgestellter Gesetzmäßigkeit. Als Ausgangspunkt der rein wissenschaftlichen Weltanschauung führt nämlich die Idee der Gesetzmäßigkeit zu der Annahme, daß alles im Umsatz der alten Formen und in der Nüchternheit des Erfahrungszustandes bleibe, wie er sich der oberflächlichen Wahrnehmung darbietet.

Nichts Neues unter der Sonne: so lautet die Schlußfolge aus der absoluten Gesetzmäßigkeit: nur Wiederkehr des gleichen und Abwandlung des Substanzgesetzes; keine wesentliche Verbesserung der Wirklichkeit.

Demgegenüber ist die Weissagung die Versicherung, daß über der Gesetzmäßigkeit die Zielstrebigkeit steht, um sie zu befruchten, daß im Fortgang der Zeiten »Neues« von oben herab in die Entwicklung eintrete, daß kraft göttlicher Inspiration die

Wahrheit ein stetes Wachstum bis zur Vervollkommenung im Unendlichen bewirke. Das Dasein hat eine Tiefe; es erschöpft sich nicht in der Oberfläche. Die Weissagung zeigt dem Geiste im Fortschritt der Heilsgeschichte stets neue Wahrheit, und ist so der übernatürliche Erweis jener schöpferischen Weisheit, welche das Gesetz des Wachstums schon in der paläontologischen Entwicklung des organischen Lebens von Stufe zu Stufe durch stets bereicherte Pflanzen- und Tierschöpfungen als das tiefere Grundgesetz der Welt geoffenbart hat.

#### Vierter Abschnitt.

### Das Geheimnis der übernatürlichen Weisheit und Heiligkeit.

#### § 1. Die Notwendigkeit und Allgemeinheit des Geheimnisses.

1. Das Geheimnis ist die Form, in der sich der übernatürliche Weisheitscharakter einer wahrhaft göttlichen Offenbarung bekundet. Der übermenschliche Ursprung und Wert einer Offenbarungsreligion kann in erster Linie nur daraus erhellen, daß ihr Wahrheitsgehalt der menschlichen Vernunft und Geisteskraft gegenüber so überlegen erscheint, daß sie unmöglich als die Quelle oder hinreichende Ursache desselben gelten kann. Die Gedanken, welche von Gott selber stammen, müssen durch ihre innere Erhabenheit und Bedeutung dem menschlichen Denken ihre Überlegenheit fühlbar machen. Sie erscheinen als ein Geheimnis.

Die Gedanken bevorzugter Menschen, führender Geister erweisen sich dem durchschnittsmäßigen Verstand durch ihre innere Bedeutung als die Kundgebung eines überlegenen und ungewöhnlichen Geistes. Auch nach Jahrhunderten, wenn sie durch Überlieferung und Gewöhnung scheinbar schon längst zum Gemeingut der Völker geworden sind, haftet ihnen etwas an, was sie als die Errungenschaft eines höheren Geistes kenntlich macht und nie ganz zur Sache der Überlieferung und müheloser Erbschaft, zum Gedankenbesitz der Mittelmäßigkeit und Epigonenwelt werden läßt. Um wieviel deutlicher und fühlbarer muß den Gedanken, welche unmittelbar aus Gottes Weisheit und Offenbarung stammen, diese innere Überlegenheit innewohnen?

2. Die innere Überlegenheit, mit welcher eine Idee der Vernunft gegenübertritt, darf nicht als Gegensatz zur Vernunft

gedeutet werden. Der Grund des Geheimnisses liegt auch nicht in einem ursprünglichen Gegensatz zwischen Erkenntnis und Erkenntnisgegenstand, sondern in der tatsächlichen Selbständigkeit der als Wahrheit erkannten Dinge gegenüber unserer menschlichen Vernunft.

Der göttliche Weisheitscharakter und die innere Überlegenheit einer höheren Wahrheit kann nicht darin bestehen, daß sie der menschlichen Vernunft ganz fremd und unverständlich bleibt: sonst wäre kein innerer Unterschied zwischen dem Unvernünftigen und Übervernünftigen. Denn wir erkennen das Widersinnige nur daran, daß es unserer Vernunft widerstrebt und trotz aller Versuche nicht in sie eingeht. Die grundlegende Wesensbestimmung des Geheimnisses kann demnach in keiner Weise der Gegensatz zur Vernunft sein.

3. Das Geheimnis ist gegeben, wenn eine Idee vorliegt, welche mit den Denkmitteln der Vernunft und Erfahrung nicht vollzogen werden kann. Trotzdem sind wir durch die Erfahrung oder durch die Gesetze der Vernunft und Schlußfolgerung genötigt, solche Ideen zu bilden und als wahre Erkenntnisse anzunehmen, welche in sich selber Geheimnisse sind und Geheimnisse bleiben. Sie sind nicht aus den gegebenen Begriffselementen herzustellen, noch in widerspruchsfreier Weise aus anderen Seinselementen durch Zusammensetzung zu bilden.

So der Begriff des Lebens. Er widerstrebt jedem Versuch, die große Tatsache des Lebens aus gegebenen Erfahrungselementen niedriger Ordnung durch Zusammensetzung zu erklären oder abzuleiten. Sobald dies gelänge, sobald das Leben auf eine besondere Art der Verwicklung mechanischer Folgeverhältnisse (erschöpfend) zurückgeführt wäre, würde der Begriff des Lebens aufgehoben sein. Er besagt etwas Neues, Übermechanisches, Unableitbares und darum Geheimnisvolles. Trotzdem ist die Erkenntnis unabweisbar, daß die Wirklichkeit über den weiten Gebieten des Leblosen auch das Reich des Lebens umfasse, und daß das Leben aus dem Leblosen hervorgehe. Wir können nicht im Gedanken nachkonstruieren, was das Leben ist; aber wir müssen anerkennen, daß es tatsächlich besteht. Darum ist das Leben ein natürliches Geheimnis.

4. Das Geheimnis hat seinen Grund in der Selbständigkeit der Erkenntnisgegenstände gegenüber der menschlichen Erkenntnis. Wir verhalten uns der Wirklichkeit gegenüber entgegennehmend, vernehmend, wahrnehmend. Der gestaltende Charakter unseres



Vorstellens ist unzweifelhaft; aber trotzdem will das Vorstellen als Entgegennahme seines Inhaltes gelten.

Das Geheimnis ist der eigentümliche Wahrheitscharakter, der einen Erkenntnisinhalt als unabhängig von unserem Belieben bestehend oder begründet kenntlich macht. Diese Selbständigkeit ist entweder die der Tatsachen, welche sich als Erfahrungsgegenstände aufdrängen, oder die der Erklärungsgründe, welche kraft innerer logischer Denknöwendigkeit zur Ergänzung der Tatsachen hinzugedacht werden müssen. Die Form, in der man dem Erklärungsbedürfnis der Vernunft zu genügen sucht, ist die Idee einer höheren Wahrheit, die Gewinnung eines Gesichtspunktes, von dem aus über ein Tatsachengebiet und die ganze Tatsachenwelt Licht verbreitet wird.\* So die Idee der Kraft, des Stoffes, des Lebens; so die Idee der Entwicklung im Sinne der modernen Weltanschauung. Aber der erklärende Gesichtspunkt, die Idee der Entwicklung, ist selbst ein Geheimnis.

Geheimnis ist nicht gleich Wahrheit, aber es steht im engsten Zusammenhang mit der Wahrheit. Das Geheimnis teilt sich mit der Wahrheit den Denkgebilden mit, insofern sie Elemente der Wahrheit frei verwerten. Das Geheimnis haftet an dem Wahrnehmungsinhalt, verglichen mit den freien Vorstellungsgebilden; an den Erklärungsgründen, verglichen mit den Tatsachen; am Ganzen und dem Zusammenhang, verglichen mit dem Einzelnen. Das, wodurch ein Erkenntnisinhalt den Vorzug der Gegenständigkeit oder der Ursprünglichkeit in Anspruch nimmt, das gibt ihm den Charakter des Geheimnisses. Wir mögen durch die Unaufhörlichkeit dieser Ansprüche abgestumpft sein: bei näherer Überlegung wird das Geheimnisvolle fühlbar, das allem Ursprünglichen in unserem Bewußtsein eignet. Durchsichtig und verständlich ist uns alles nur insoweit, als es unser eigenes Gebilde im Sinn bewußter Berechnung, Zusammensetzung und Herstellung ist.

5. Das Geheimnis bedeutet keinen Gegensatz zur Vernunft, aber eine Schwierigkeit für die Vernunft oder vielmehr eine Aufgabe für die Vernunft, nämlich die Aufforderung, scheinbar widerstrebende Bestimmungen zusammenzudenken. Es ist dies die Aufgabe, sich über die mechanistische Auffassung des Seins und Werdens zu erheben, weil sonst kein einziger Erkenntnisinhalt vollziehbar wäre. Im Begriff des Körpers sind Stoff und Kraft

zusammenzudenken; in dem des Seins, des Wesens und seiner Zustände, des Werdens und der Bewegung die Fortdauer und das Aufhören oder die Veränderung, und zwar nicht nebeneinander, sondern wechselseitig durchgreifend. Alle Gegenstände und Vorgänge der sinnlichen Erfahrung fordern das Zusammendenken scheinbar unvereinbarer Bestimmungen. Das Widerstreben darf nicht als ein Mangel innerer Wahrheit gedeutet werden; es bedeutet nur, daß die Wirklichkeit sich nicht in mechanistischer Weise wiedergeben läßt. Wenn man den Tatbestand in physische oder metaphysische Urbestandteile aufgelöst hat, um ihn durch die ideale Wiederherstellung aus der Summe dieser Elemente zu verstehen, ist die eigentliche Hauptsache allen Seins (die Tätigkeit und Beziehung) verloren gegangen.

6. Das Geheimnis haftet ferner dem Erkenntnisinhalt an, insofern er für unser Urteil unbeweisbar erscheint. Die Unmöglichkeit einer empirischen Wahrheitsprobe einerseits, die Nötigung andererseits, die Sache doch anzunehmen, bedeutet für den urteilenden Verstand eine Schwierigkeit, aber wieder in dem Sinne, daß er sich auch in der Auffassung der Beweise oder Erkenntnisgründe über die mechanistische Auffassung erheben soll. Mechanistisch ist die Meinung, nur das sei erwiesen, dessen Ablehnung oder Infragestellung infolge der Beweisgründe zu einer fühlbaren Unmöglichkeit, dessen Annahme zu einer fühlbaren Notwendigkeit geworden sei. Da wir unmöglich aus unserer Innerlichkeit hinauskönnen, um das Vorhandensein des Empfundenen draußen, d. h. ohne das Vorstellungsbild selber, unmittelbar zu erproben und Bild und Wirklichkeit miteinander zu vergleichen, so haftet allen unseren Annahmen das Geheimnis des Unerreichbaren, des Bewußtseinsjenseitigen an. Wir können nicht einmal die Wahrheit der Sinneserfahrung unmittelbar erproben. Insofern ist die Wirklichkeit das erste Geheimnis, weil wir (im mechanistischen Sinn) nicht aus unserem Bewußtsein hinauskönnen. Das Bewußtsein, diese erste und nächste Erfahrungstatsache, ist selbst ein Geheimnis, weil es in die Wirklichkeit hinauszeigt und doch nicht aus sich selber hinauskannt. Das Problem der Erkenntnistheorie ist der große Beweis, daß unsere ganze Erfahrung und die gesamte Sinnenwelt vom Geheimnis umhüllt ist.

7. Das Geheimnis ist das Erste und Letzte, das Grundlegende

und Abschließende in unserer Erkenntnis, in unserer inneren und äußeren Erfahrung, in unserem erklärenden und begründenden Denken.

Geheimnis ist alles, was sich als ursprünglich gegebener Stoff unserem Wahrnehmen darbietet, was sich als Prinzip, Gesetz oder Gesichtspunkt, als unauflösbares Element in unserem Bewußtsein vorfindet.

Farbe und Gestalt, Ton, Laut und Klang, Schwere und Wärme, Stoß und Bewegung, Stoff und Kraft, Raum und Zeit, Wirken und Leiden, Inneres und Äußeres, Wesen und Zustände, Vorstellen und Fühlen, Urteilen und Entscheiden, Wesen und Dasein: alles sind ursprünglich gegebene Formen des Bewußtseinsinhaltes und der Bewußtseinszustände und als solche von dem Schimmer und Dunkel des Geheimnisses umgeben. Der Schein, in dem das Sein erscheint, ist sein Geheimnischarakter. Nur dasjenige, was durch Zusammensetzung aus diesen ursprünglich gegebenen Elementen unser eigenes Gedankenwerk ist oder durch Auflösung in diese Elemente von uns analytisch verarbeitet und auseinandergelegt wird, ist insoweit verständlich im Sinne von nicht geheimnisvoll. Aber in demselben Maße entfernt es sich von der Wirklichkeit, wie sie eigentlich ist. Soweit es uns durch Auflösen und Wiederezusammensetzung gelingt, die Dinge nachzukonstruieren oder neuzugestalten, ist unser Denken verständnisvoll. Alle Welterklärung besteht in einem Versuch, die Wirklichkeit in Gedanken aus gewissen Voraussetzungen ideal herzustellen oder nachzukonstruieren. Weisheit ist Gestaltung und Kunst; sie ist die Quelle der Einsicht. Die Wahrheit, als bloße Tatsache gefaßt, ist und bleibt dunkles Geheimnis. Soweit eine Sache unabhängig vom Denken gegeben oder bestimmt ist, erscheint sie als Geheimnis.

Das selbsttätige Denken stellt Beziehungen, Vergleiche, Zusammenhänge her, anderseits ist es auflösend und unterscheidend: insoweit ist es auch durchsichtig und klar. Die mechanistische Auffassung unterliegt dem Wahne, wir könnten alle Denkfunktionen auf Zusammensetzen und Wiederauflösen zurückführen, und nimmt darum nur jene Erkenntnis als wissenschaftlich exakt an, welche zusammensetzt und zerlegt. Es ist unzweifelhaft wahr, daß es die geordneten Beziehungen der Dinge sind, was den Inhalt der verständlichen Erkenntnis bildet; allein auf das, was in Beziehung zueinander steht, kann die Erkenntnis nicht verzichten, schon deshalb nicht, weil das innere Wesen der Dinge den Grund für die Besonderheit der Beziehungen enthält. Auch die mechanistische Weltanschauung muß darum absolute Einheiten, Atome, und zwar trotz allen Sträubens verschiedenartige Atome annehmen. Allerdings können wir das Absolute selbst nur dadurch dem Verständnis näher bringen, daß wir es in Beziehungen auflösen. Die inneren Vorgänge machen wir gegenständlich, indem wir sie in sinnbildlichen Zusammenhang mit äußeren Zuständen bringen: die Wärme des Gefühls durch die äußere Wärme — und deren auflösende Wirkung. Ebenso machen wir die äußeren Vorgänge verständlicher, indem wir sie im Lichte der inneren Zustände vorstellen. Der

Raum in der Außenwelt ist ein Nachbild der bewußten Innerlichkeit, der vorstellenden Unterscheidung und Verteilung.

Das Geheimnis in der Welt der inneren und äußeren Erfahrung erscheint endlich als der Charakter all derjenigen Ideen und Gesichtspunkte, durch welche ein bestimmtes Tatsachengebiet als Zusammenhang erfaßt oder ursächlich erklärt werden soll. Als Beispiel mögen alle Begriffe dienen, die das Gebiet der einzelnen Wissenschaften bezeichnen und ihnen den Namen geben: Recht, Strafe, Krankheit, Leben, Geschichte, Erziehung, Pflanzen, Natur.

Es ist ein ganz unbegründetes Vorurteil und ein unberechtigter Einwand gegen das Geheimnis, wenn gesagt wird, es finde sich nicht in den exakten Wissenschaften, sondern nur in der Religion, in der Theologie und der Philosophie. Dadurch werde der wissenschaftliche Charakter der Theologie und Philosophie widerlegt; Weltanschauung sei Sache des Glaubens, nicht des Wissens. Der Glaube sei die Heimat des Geheimnisses. Erst wenn man den Ikarusflug über die Erfahrung hinaus unternehme, finde sich das Geheimnis.

Wahr ist nur, daß die sog. exakten Wissenschaften, sowohl die beschreibenden, als die erklärenden, sich tatsächlich und mit Vorteil für die Aufgabe des Einzelfaches darauf beschränken, die Eigenschaften, Veränderungen, Beziehungen und Folgeverhältnisse der Dinge festzustellen und übersichtlich zu ordnen. Sie gewinnen dadurch den Schein eines vollständig klar und sicher umschriebenen Wissens ohne alles Geheimnis. Aber nur deshalb, weil sie nicht darauf achten, was es eigentlich für geheimnisvolle Dinge sind, deren Beziehungen sie erforschen. Allein der Nutzen dieser Beschränkung für das Einzelfach ist kein Grund, in der Beschränkung des Denkens auf die gegebenen Tatsachen und in der Verzichtleistung auf das innere Verständnis die höchste Weisheit zu sehen. Das Staunen über dasjenige, was dem Stumpfsinn der Alltäglichkeit darum als selbstverständlich gilt, weil man daran gewöhnt ist, ist nach Aristoteles' richtiger Erklärung der Anfang aller Wissenschaft, nicht bloß der Philosophie und Religion. Staunen bedeutet die Frage nach dem Warum. Die Gewöhnung und der Eindruck ist kein Ersatz für Erklärung aus Gründen.

Da nun die Religion und Philosophie den Dingen überhaupt und als solchen ihr Interesse zuwenden, insofern sie Formen der Wirklichkeit und Glieder der Allheit sind, so stellt sich mit den Dingen selbst unabweisbar das Geheimnis ein. Die Geheimnisse, welche sich in Religion und Philosophie vorfinden, sind zunächst nur eine Erbschaft der Einzelwissenschaften: diese überlassen die schwierigeren, weil tieferdringenden und umfassenderen Fragestellungen hinsichtlich der Tatsachen in Innen- und Außenwelt dem religiösen und philosophischen Denken.

Allerdings hört man den Ratschlag, auf diese Fragestellung überhaupt zu verzichten. Die Menschheit hat diesen Rat schon seit Urbeginn des Kulturlebens vernommen, aber trotzdem von der Geistesarbeit nicht gelassen, welche die Lösung der großen Welträtsel erstrebt und in die Welt der Geheimnisse



vordringt: denn die Menschheit fühlte, daß sie auf ihren eigensten Geistesvorzug verzichten würde, wenn sie durch Befolgung ihres Rates das resignierte *Sacrificium intellectus* brächte.

Das Geheimnis findet sich demnach nicht bloß über der Welt und im Bereich des Glaubens, sondern zuerst in der Welt, im Bereich der Erfahrung und des Wissens.

8. Das Geheimnis umgibt die Welt, sobald nach dem Grund ihrer Beschaffenheit und Tatsächlichkeit gefragt wird. Die Grundverfassung ihres Wesens ist geheimnisvoll, in der Naturwelt noch mehr als in der Innenwelt. Wie verhalten sich Stoff und Kraft, Sein und Werden, Atome und Kontinuum, Mechanisch und Chemisch, Organisch, Einzelwesen und Daseinskampf? Welche innere Bedeutung hat die Materie, der Stoffumsatz für das Leben überhaupt, für das Bewußtsein und für das Geistesleben? Woher die Fortpflanzung, Vererbung und Befestigung? Woher die Anpassung der Lebewesen an die Umgebung? Woher der Drang der Ausgestaltung zur Verschiedenartigkeit? Welchen Sinn hat Lust und Leid, Glück und Qual, Gut und Böses, Wahr und Falsch?

Die Tatsächlichkeit der Welt erscheint wohl hinreichend begründet, insofern die Fülle von Wesens- und Wirkungsformen, die Gesetzmäßigkeit und Zweckmäßigkeit den Wert des Bestehenden überhaupt wohl verständlich erscheinen läßt.

Der Darwinismus lebt geradezu von der überall sich bestätigenden Erkenntnis, daß die Gestaltung der Lebewesen und die Beschaffenheit der Lebensverhältnisse im engsten logischen und teleologischen Zusammenhang stehen. Der hinreichende Grund für die eigentümliche Gestaltung der Lebewesen und für die Umwandlung der Formen ist unzweifelhaft vorhanden. Der Darwinismus hat recht, wenn zur Erklärung der Tatsachen der hinreichende Grund, die teleologische oder ideale, objektive Begründung genügt. Allein er hat unrecht, wenn eine hinreichende Ursache erforderlich ist. Eine solche braucht es in der Tat, einmal, um die tatsächliche Verwirklichung des innerlich Begründeten zu erklären, sodann, um den idealen Zusammenhang selber zu erdenken und logisch herzustellen. Die innere Vernünftigkeit und der streng logische Zusammenhang eines Planes macht den ursächlichen Gedanken, die geistige Urheberschaft dieses Zusammenhangs nicht im mindesten überflüssig. Die darwinistische Weltanschauung ist monistisch und glaubt der Aufgabe einer hinreichenden Erklärung genügt zu haben, wenn sie die innere Vernünftigkeit, innere Notwendigkeit und Begründung für die Wesensbeschaffenheit ihrer Urtatsache dargetan hat. Die Tatsächlichkeit selber brauche sie nicht verständlich zu machen, weil sie die Welt als die unbedingte, ewige, notwendige Urtatsache ansehe. Der Theismus erkläre ja auch nicht, warum Gott sei? — Von diesem Standpunkte aus hält der Monismus und Darwinismus den Nachweis der inneren oder sachlichen Zweckmäßigkeit, der logischen

Vernünftigkeit und der teleologischen Notwendigkeit für genügend, um die fortschreitende Entwicklung der Gattungen und Arten zu erklären. Es sei eben die Entwicklung der logischen Idee, die innere Vernünftigkeit des Seins überhaupt.

Eine Gleichgültigkeit zwischen Wesen und Dasein der Welt ist nicht da. Der Monismus hat vielmehr allzeit erklärt: es sei nicht anders denkbar, als daß die Welt, das ist der Inbegriff alles Möglichen, im Zeitenlauf wirklich sei oder werde. Was sei selbstverständlicher, als daß das Seiende sei? als daß alles seinem sachlichen Werte nach wirklich werde? Das Tiefste in allem sei der unverkennbare Wille zum Dasein und Werden, zur Fortpflanzung, Selbstbehauptung und Fortentwicklung.

Diese Auffassung geht weit über das Maß des Berechtigten hinaus. In der Tat: Alles ist sinnvoll und hat die Bestimmung und den Drang zum Dasein in sich. Die ideale Begründung, welche das Dasein der Welt verständlich macht, mangelt nicht; jede Form der teleologischen Weltbetrachtung entwickelt die innere Vernünftigkeit des Bestehenden. Allein jene Begründung des Daseins, welche nicht bloß die innere Übereinstimmung zwischen der Beschaffenheit und dem tatsächlichen Dasein der Welt bedeutet, sondern die bestimmende Ursache, die für beides die erschöpfende Erklärung gibt, nicht nur für die Angemessenheit, sondern für die Tatsache als solche: diese bestimmende Ursache ist gemeint, wenn nach dem höchsten Grund des Daseins gefragt wird.

Die Tatsache der Welt ist Licht und Dunkel, Erklärung und Rätsel zugleich. Die Annahme der Außenwelt ist Licht, weil sie der hinreichende Erklärungsgrund für die eigentümlichen Unterschiede in unserem Bewußtsein (Empfindungs- und Phantasiebilder) ist; eine Schwierigkeit, weil die Welttatsache sich nicht selber erklären kann, weder nach ihrem Sosein noch Dasein.

Das Mysterium der Welt ist das Geheimnis der bloßen Tatsächlichkeit, das Geheimnis der kausalen Kontingenz, der Zufälligkeit, — welche irgendwie die Ergänzung durch einen hinreichenden Grund und eine selbstgenügende Vollkommenheit fordert. Die Kontingenz der Welt, das der Wirklichkeit anhaftende Dunkel, welche zur Annahme Gottes drängt, ist nicht die logische Kontingenz, auch nicht die teleologische Kontingenz, sondern die kausale Kontingenz.'

Denn die logische Kontingenz haftet an allen Wesensbegriffen, auch dem Begriff der unendlichen Vollkommenheit, der ewigen Notwendigkeit, und bedeutet nur, daß wir aus dem Inhalt eines Begriffs nicht auf die Wirklichkeit des betreffenden Seins außer unserem Bewußtsein schließen dürfen. Darum lehnte die Scholastik den ontologischen Gottesbeweis ab, weil die ideale Kontingenz der Welt nichts ihr Eigentümliches ist.

Die teleologische Kontingenz ist gegeben, wenn eine Sache den inneren Grund ihres Daseins nicht in ihrer Beschaffenheit aufweist. Im teleologischen Sinne ist kontingent, was innerlich bedeutungslos, ungesetzmäßig, zweckwidrig,

wertlos, kurz des Daseins unwert oder unfähig ist, was sich nicht zum Gegenstand der Erkenntnis und des Begehrens eignet. In diesem Sinne ist die Welt nicht kontingent; denn sie zeichnet sich, wie alle besonderen Gottesbeweise ausführen, durch Gesetzmäßigkeit, Harmonie, Kraft und Fülle, Zielstrebigkeit und innere Vernünftigkeit aus. Sie rechtfertigt also ihr Dasein; sie entbehrt der *ratio sufficiens* ihres Daseins nicht: das beweisen alle Wendungen der teleologischen und sittlichen Gottesbeweise. Ihr Geheimnis besteht demnach nicht in dieser Kontingenz, sondern nur in dem Mangel der positiv bestimmenden Ursache ihres Daseins und ihrer tatsächlichen Beschaffenheit. Wegen dieser kausalen Kontingenz fordert sie Gott als ihren Schöpfer.

9. Das Geheimnis der reinen Tatsächlichkeit fordert die Annahme Gottes, der ursächlichen Urwahrheit. Das Geheimnis der Welt fordert das Geheimnis der Gottheit. Gott ist eine denknotwendige Wahrheit, weil er zur hinreichenden Erklärung der Welt unentbehrlich ist. Gott ist in besonderem Sinne eine reine Vernunftwahrheit: weil uns die Vernunftnotwendigkeit des Kausalgesetzes selber zu seiner Annahme nötigt, ohne daß eine instinktive Aufnötigung dieser Annahme dazukäme. Die Wirklichkeit der sinnlich empfundenen Außenwelt erkennen wir auch im Lichte des Kausalgesetzes: das ist der Glanz des Geheimnisses, der die Tatsache der Welt umstrahlt; aber der instinktive Drang zur Annahme der Welt als wirklicher Außenwelt ist so stark, daß die Vernunft eigentlich keiner logischen Selbstbestimmung dazu bedarf. Höchstens nachträglich.

Das Dunkel des Geheimnisses, welches die Welttatsache umhüllt, ist der Mangel der bestimmenden Ursächlichkeit, welche ihr Dasein und Sosein positiv, nicht bloß ideal oder im Sinne des hinreichenden Grundes erklärt. Um dessentwillen müssen wir nach Überwindung aller anderen Erklärungsversuche, insbesondere des Monismus, Dualismus und Pluralismus, ebenso alles Idealismus und Ontologismus, den überweltlichen und persönlichen Gott als Weltschöpfer annehmen. Diese Denknöthigkeit fordert, daß Gott ganz als überweltliche Vollkommenheit gedacht werde, als eine Ursache, die nicht so besteht wie die Welt, sondern wesentlich vollkommener, weil selbstgenügend in jeder Hinsicht. Die Welt genügt sich nicht, weil sie als Erklärungsgrund den welterhabenen Gott notwendig braucht. Also muß Gott nach Dasein und Wesen durchaus über die Welt und ihre Art des Daseins und Wesens erhaben sein. Wäre Gott nicht

wesentlich anders als die Welt, so würde er ja geradeso wie die Welt selber wieder eines höheren Erklärungsgrundes, eines höheren Gottes bedürfen. Er wäre entbehrlich, und wir würden besser tun, uns mit dem Geheimnis der Welt oder der rätselhaften Tatsache der Welt zu begnügen, als die Tatsache Gottes als zweites Rätsel hinzunehmen, — nicht wie bei der Welt durch Erfahrung genötigt, sondern nur um des metaphysischen Glaubens an das Kausalgesetz willen. Betrachten wir das Kausalgesetz als eine Lebensfunktion von rein regulativer und subjektiver Bedeutung, so sind wir des zweiten Rätsels enthoben und von dem Geheimnis der Gottheit frei.

In der Tat betrifft die entscheidende Grundfrage den Sinn und die Geltung des Kausalgesetzes: Wie muß die absolute Ursache beschaffen sein, um zugleich voraussetzungslos, verständlich und notwendig zu sein? oder nach der Fassung von Braig: »Warum ist Gott? Sind das Sein und das Wollen des persönlichen Gottes logisch und sachlich kongruent? Wenn dessen Seiendsein nicht weiter ausgreifen kann als sein Wollendsein, wenn dieses aber jenem auch nicht vorausgreifen kann: wie sollen wir die Wesensaktualität und Wesensenergie Gottes zusammendenken, um von ihm den Ungedanken der sinnlosen Seinsnotwendigkeit und der grundlosen Seinswillkür gleichmäßig fernzuhalten?« (Lit. Rundschau 1900, 10. Zu Pesch, Zeitfragen I.)

Aus den zur absoluten Ursächlichkeit erforderlichen Eigenschaften ist die Frage zu entscheiden, ob sie in der Welt oder über der Welt anzunehmen sei? Über der Welt ist sie anzunehmen, wenn die Welt in keiner Weise geeignet ist, jene Eigenschaften zu besitzen. Aus diesem Grunde muß Gott von der Welt wesensverschieden und welterhaben sein, ganz anders als die Welt, wie eben der innerlich Selbständige von dem innerlich Unselbständigen verschieden sein muß. Da unsere Vorstellungen alle aus der äußeren und inneren Erfahrungswelt, also aus dem Bereich des Unselbständigen stammen, so ergibt sich für den Begriff des Schöpfers die Schwierigkeit, sein Wesen inhaltlich zu bestimmen.

Die Erhabenheit Gottes über alle Erfahrungstatsächlichkeit und alle daraus entnommenen Erkenntniselemente ist eine Schwierigkeit; aber diese Schwierigkeit begründet das Dunkel des besonderen Geheimnisses, welches für uns die Gottheit umhüllt. Allein ein Einwand gegen den Gottesglauben ist dieses besondere Geheimnis nicht, weil Gott gerade durch seine absolute Einzigkeit, Analogielosigkeit, Welterhabenheit und Unvergleichlichkeit zum Erklärungsgrund der Welt und zum notwendigen Urwesen geeignet und unentbehrlich ist.

Andererseits schließt die Analogielosigkeit Gottes in der Grund-



bestimmung seines Wesens nicht aus, daß die Welt ihm in dem Sinne ähnlich sei, wie das Werk dem Urheber, der es ganz durch sein Denken und Wollen, ohne Benutzung irgendeiner bestehenden Voraussetzung, weder eines Urstoffes noch Vorbildes, hervorgebracht hat. Gerade weil die Welt ganz aus Nichts oder nur durch Gottes Denken und Wollen hervorgebracht ist, trägt sie bis in ihren tiefsten Grund den Charakter des Abbildes. Nur in der Grundbestimmung seines Wesens ist Gott schlechthin einzig und unvergleichlich. Das ist das besondere Geheimnis der Gottheit. Die notwendigste Vernunftwahrheit, das Dasein Gottes und seine Wesensbestimmung als der absolut Selbständige ist ein überweltliches, einzigartiges Geheimnis, Licht und Dunkel, Erklärung und Schwierigkeit zugleich.

L. Janssens O. S. B. gibt über diese geheimnisvolle Grundbestimmung Gottes, die Aseitität, folgende Ausführungen: *Aseitatis conceptus nostro iudicio triplici gradu ad suam perfectionem pervenit, in quo si Schell stetisset, meritum sibi acquisivisset. Primus gradus aseitatis potius negativus est. Conferendo Deum cum reliquis causis mens animadvertit, hanc causam habere nullam aliam super se. Deus igitur proclamatur a se, quia non ab alio.* (Spinoza, Ed. v. Hartmann, Wundt vom Weltgrund.)

*Secundus gradus ubi iam hanc causam considero in se. In hoc gradu considero in aseitate rationem entis necessarii perfectissimi, quatenus ens quod omnibus contingentibus est causa essendi, nequit esse contingens ac ideo debet habere in se plenitudinem omnium perfectionum atque summam simplicitatem ac spiritualitatem.*

*Tertius gradus obtinetur quando simul has exigentias entis summi considerans in aseitate contempletur elementum maxime positivum, sc. activitatem aeternam, summam simplicem entis necessarii ac perfectissimi Deumque agnosco uti actum purum sive uti actu aeternum intelligere ac velle (als ewige Denk- und Willenstat).*

Die vierte Stufe, welche er mir zuschreibt, nennt er *Perseitas* und sucht sie durch Gründe zu widerlegen, welche indes meine Darstellung nicht treffen. (Praelect. de Deo 1900. p. 230.)

Janssens: *Ratio positiva aseitatis Dei, entis a se, satis salvatur, si hoc ens a se actus praedicatur purus, i. e. summa intellectio atque volitio primario suimet ipsius, secundario omnium aliorum entium quae vel mere esse possunt vel insuper sunt.* (p. 241.) J. versteht demnach *Actus purus* im Sinne von reiner Tätigkeit. (cf. p. 515.) Janssens fordert ausdrücklich, Aseitität müsse aktiv verstanden werden. *Ego sum qui sum idem ostenditur ac: Ego sumicens me et amans me. Unde vides quantopere nomen proprium Dei, naturali via quaesitum, conducat ad mysterium ipsius Trinitatis.* (p. 513.) *Fatendum nihilominus hanc appellationem aseitatis quoad duo deficere. Primo quidem*

minus exprimit activitatem sive actum perfectum esse supremi: potius enim passive sonat vox aseitatis. (p. 515.)

Pesch stellt hierüber fest: »Daher lehren alle katholischen Theologen, daß Gott seine eigene Selbstwirklichkeit ist, nicht aber daß er seine Selbstverwirklichung ist. Selbstwirklichkeit paßt auch auf die höchste Formalursache; Selbstverwirklichung aber deutet auf eine bewirkende Ursache; und die ist bei Gott ausgeschlossen.« »Der selbstwirkliche, aber nicht der sich selbst hervorbringende Gott.« (Zeitfragen I, 1900. 158. 160.)

Pesch versteht unter bewirkender Ursache jene, welche eine von ihr wesensverschiedene Wirkung hervorbringt, und übersieht, daß das Wort Selbstursache dies ausdrücklich ausschließt. Dies hat auch Plotin getan, der als Vollender des Platonismus die Gottesidee Platons vom Selbstbeweger (im Gegensatz zum aristotelischen Gottesbegriff des unbewegten Bewegers, des willenlosen Gedankens und Zweckes) so durchführte, daß er dabei den Dualismus von Gott und Materie überwand. Plotin, der die wichtigste Quelle für Augustin und Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysius, und dadurch für die theologische Entwicklung der Scholastik ist, hat übrigens die Gründe, mit denen ihn Pesch zu widerlegen sucht, bereits selbst entkräftet. (Ennead. 6, 8. 11—21.) Die psychologische Begründung der Trinitätslehre bei Augustin weist auf Plotin zurück. Andererseits brachte Plotin die Grundbestimmung der absoluten Einfachheit in so starkem Maße für Gottes Wesen zur Geltung, daß er Erkenntnis und Willen, weil von der tätigen Beziehung inneren Gegensatzes erfüllt, nicht mit der einfachen Vollkommenheit des Urwesens vereinigen zu können glaubte. Wer, wie Pesch, in das Problem des göttlichen Wesensgeheimnisses vom Standpunkt des Trinitätsglaubens eintritt, muß sich auch gegenwärtig halten, daß der Ausdruck »Selbst« in Gott mit zweifacher Bedeutung angewandt wird, wenn dem Athanasianum zufolge Gott ein Allmächtiger ist und zugleich drei real unterschiedene Personen. Das Personbildende sind der thomistischen Scholastik zufolge die immanenten Akte, wie Braun richtig ausführt: »Die immanenten Akte sind personbildend, Persönlichkeit begründend.« (Der Begriff Person 1876, p. 100.) Wenn dies in bezug auf die Dreiheit kein Widerspruch ist (weder in sich noch mit der Aseität aller drei Personen), warum in bezug auf die Einheit? Was von dem immanenten Akt als relativ in bezug auf die Dreiheit der Personen gilt, kann von dem immanenten Akt als absolut in bezug auf Gott als den Einen kaum verneint werden. Muß die Aseität nicht in allen drei Personen vollkommen gleich sein?

Der Monismus bleibt bei dem Geheimnis der Welt stehen, weil er mit Kant dafür hält, das Geheimnis der Welttatsache werde nicht verständlicher, wenn man eine andere Tatsache hinzufüge und Gott oder Weltschöpfer nenne. Der Monismus verehrt darum die Tatsächlichkeit oder das grundlose Sein und Wesen, die ursachlose Substantialität als die höchste Kategorie. »Die Welt ist, weil sie ist«, sagt Wundt. Spinoza nennt zwar diese Ur-tatsache *causa sui*, Selbstursache, offenbar um den sprachwidrigen Ausdruck Aseität zu vermeiden: aber er versteht darunter nur die negative Aseität der absoluten

Ursachlosigkeit, also die unterste der vier Abstufungen des Aseitätsbegriffes, welche Janssens unterscheidet. Spinozas grundlegende Definition lautet: *Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam sive id cuius natura non potest concipi nisi existens.* (*Ethica* I, 1.)

Ed. v. Hartmann, der hervorragendste und zugleich religionsphilosophische Vertreter des konkreten Monismus, lehnt ebenso wie Spinoza und Wundt jede andere Form der Aseität, als die der ursachlosen Existenz und Allwirklichkeit ab. Er will darum sogar den Ausdruck Aseität vermeiden. »Das Absolute ist als Absolutes oder Unbedingtes nicht ohne Widerspruch als von einem anderen bedingt oder abhängig zu denken, allerdings auch ebensowenig von sich selbst bedingt oder abhängig zu nennen; der gewöhnliche Ausdruck Aseität hat den Fehler, daß er Unbedingtheit von anderem positiv durch die Bedingtheit von sich selbst wiederzugeben versucht.« Er setzt daher »den Ausdruck Substantialität an die Stelle von Aseität« und versteht darunter die durch nichts bedingte Identität des Seins oder Urwesens mit sich selbst. (Vgl. *Religion des Geistes* p. 120. 121.)

Damit stimmt überein, wenn er beim Problem der Theodicee sagt: »Alles steht unmittelbar in Gottes Macht, nur nicht seine Macht selbst; alles hängt von seinem Willen ab, nur nicht ohne weiteres sein Wille selbst.« (p. 264.) Dadurch begründet der Monismus seine Theodicee, während »der Monotheismus sich zum Monosatanismus umpräge«, (p. 262.) Von Descartes und dessen Gottesbeweisen sagt Hartmann: »Ein dritter Beweis dient zur Verstärkung des ersten. Wenn ich die Macht hätte, mich selbst zu erhalten oder zu schaffen, so würde ich mir die Substanz geben können . . . also die Vollkommenheiten, die ich kenne, und würde das sicher nicht unterlassen. Ich kenne aber alle im Begriff Gottes liegenden Vollkommenheiten und würde mich also diesem Begriff entsprechend gemacht haben. Da dies nicht der Fall ist, so kann ich nicht die Macht haben, mir die Substanz zu geben, sondern muß sie von einem Schöpfer und Erhalter haben, der nur Gott sein kann. . . . Dieser Schluß setzt voraus, daß eine Substanz durchaus geschaffen sein muß, entweder von sich oder von einem anderen Schöpfer, während gerade die Substanz ihrem Begriffe nach etwas Ungeschaffenes, Grundloses sein sollte.« (*Geschichte der Metaphysik* p. 361. 362.) Der Gedanke von Descartes stammt wohl zunächst von Augustin: *Si natura nostra esset a nobis, profecto et nostram gnuissemus sapientiam, nec eam doctrina i. e. aliunde discendo percipere curaremus; et noster Amor a nobis profectus et ad nos relatus et ad beate vivendum sufficeret nec bono alio quo frueremur indigeret.* (*Civ. Dei* II, 25.)

Eine Schwierigkeit ist natürlich immer zu überwinden: allein darin besteht eben das Geheimnis der Gottheit. Sie muß ihrem ganzen Sein nach über die geschöpfliche Seinsweise erhaben sein, weil Gott der Erklärungsgrund der Welt sein soll und zwar so, daß er selber keines höheren Erklärungsgrundes bedarf, während die Welt eines solchen bedarf. Das Geheimnis der Gottheit ist demnach kein Einwand gegen den Gottesglauben, sondern ein notwendiges Erfordernis des Gottesbegriffes, wenn er seine Aufgabe für unsere Erkenntnis als Erklärungsgrund allen Seins erfüllen soll.

1. Einwand. Erkenntnistheoretische Abwürdigung des Geheimnisses.

Das Geheimnis und die Offenbarung, welche Geheimnisse lehrt, wird vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus als unvereinbar mit dem Wesen der Vernunft befunden und darum von Locke, Kant, Fichte abgelehnt. — Die Offenbarung wolle jedenfalls etwas Neues lehren; allein alles Neue, das von außen an die Vernunft herantrete, bleibe ihr innerlich fremd und unverständlich. Eine solche Offenbarung wäre zwecklos. Was sollen dem Menschen Lehren nützen, die seinem Verständnis innerlich fremd bleiben? Die Kirche gebe dies selber stillschweigend zu, indem sie ihre Glaubenslehren als unbegreifliche Geheimnisse erkläre, um sie so der Kritik zu entziehen. Indem sie dies tue, entziehe sie dieselben auch dem Verständnis und entwerte sie selber als theoretisch und praktisch bedeutungslos.

Die Kirche fordere Autoritätsglauben, aber begünstige das Streben nach Verständnis tatsächlich nicht, höchstens mit Worten. Eine Offenbarung, welche Geheimnisse kundgebe, um für den Glaubensgehorsam gegen die kirchliche Autorität das notwendige Material zu liefern, sei keine Offenbarung, sondern eine Herabwürdigung der Wahrheit zum *corpus vile*. Wenn die Offenbarung nichts zu offenbaren vermöge, sei sie eben keine Offenbarung, sondern nur Mittel für hierarchische Zwecke.

Die Offenbarung sei psychologisch unmöglich. Die Erkenntnis sei nur als lebendige Geistesbetätigung vollziehbar aus dem Zusammenwirken von Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisvermögen. Eine mechanische Eingießung von Ideen und Wahrheiten sei unmöglich, weil dieselben keine realen Gegenstände außerhalb der Innerlichkeit des Bewußtseins seien. Sowenig man Begriffe aus dem Bewußtsein herausnehmen könne, ebensowenig könne man dieselben in das Bewußtsein hineinlegen.

»Wir wissen,« schreibt Max Müller, »daß selbst, wenn eine vollständige Grammatik und ein vollständiges Wörterbuch plötzlich vom Himmel herabgekommen, sie vollkommen nutzlos gewesen wären für Wesen, die nicht selbst ihre sinnlichen Eindrücke zu Begriffen verarbeitet, die nicht selbst entdeckt hätten, in wieviel verschiedene Verhältnisse ein Begriff zu einem anderen treten könne. Die himmlische Grammatik und das himmlische Wörterbuch wären für den Menschen eine fremde Sprache gewesen, und kein Mensch kann eine fremde Sprache lernen, der nicht schon seine eigene Muttersprache besitzt. Sprechen können wir lernen von anderen, soviel wir wollen; Sprache und alles, was Sprache voraussetzt, muß von innen oder von uns selbst kommen. Und ist es mit der Religion anders? Man frage einen Missionar, ob er Wilden,



die absolut keine Idee von Religion haben, den christlichen Katechismus lehren kann. . . . Wenn der natürliche Boden der Religion sorgsam bestellt worden, dann erst kommt die Zeit, in der auch für die Samenkörner der christlichen Religion ein Wachstum und Gedeihen möglich ist.« (Ursprung der Religion p. 295. 296.)

Der Hauptgrund der Einwendung ist die Voraussetzung, die Offenbarung bedeute irgendwie eine mechanische Wahrheitsmitteilung. Sie gibt allerdings Erkenntnisse, welche von der Vernunft aus eigener Kraft und mittelst der natürlichen Erfahrung nicht hätten gewonnen werden können. Allein die Vernunft ist darum nicht außer Tätigkeit gesetzt, um die dargebotene übernatürliche Offenbarungslehre zu erfassen und zu verarbeiten. Vielmehr ist die Offenbarung ein höherer Erkenntnisinhalt, der befruchtend auf die Vernunft einwirkt und sie zu gesteigerter Tätigkeit anspornt. Wir können natürlich nur durch unsere Erkenntnisbetätigung die Offenbarung entgegennehmen, geradeso wie wir nur durch unsere eigene Vorstellungstätigkeit die sinnlichen Gegenstände wahrnehmen, wie wir nur durch unsere eigene Aufmerksamkeit und Denkarbeit den Lehrinhalt eines Buches in uns aufnehmen.

Man muß Vernunft im Sinne der Denkbetätigung überhaupt unterscheiden von Vernunftkenntnis im sachlichen Sinne, nämlich der Gesamtheit der Erfahrungen und Schlußfolgerungen, welche wir aus der natürlichen Ordnung gewinnen können.

Die Offenbarung teilt übernatürliche Lehren mit im letzteren Sinne: — übervernünftige im Vergleich zum Inhalt und Ergebnis unserer natürlichen Vernunftkenntnis; aber nicht übervernünftige Lehren im Gegensatz zur formalen Vernunftbetätigung, als ob wir die Offenbarungslehren nicht mittelst des vernünftigen Denkens entgegennehmen, nach Inhalt und Herkunft erfassen, als göttlich anerkennen und folgerichtig verwerten sollten. Wir können nur durch unsere Vernunft denken und erkennen, was immer wir denken und erkennen; allein der Erkenntnisgegenstand braucht nicht ausschließlich aus unserer Vernunft und ihrem natürlichen Erfahrungsgebiet zu stammen.

Die göttliche Offenbarung verhält sich ähnlich zur Vernunft als Denkkraft, wie die verschiedenen Erkenntnisquellen, welche uns die Gegenstände des Wissens liefern: innere Erfahrung, äußere Erfahrung, Mitteilung anderer Vernunftwesen. Nur haben die

Mitteilungen Gottes den Vorzug, daß sie, weil aus dem unendlichen Wahrheitsgedanken selber stammend, unserem bedingten und beschränkten Wissen und Erkennen gegenüber als überlegene Wahrheiten erscheinen müssen, die weit über das Maß dessen hinausgehen, was wir den Mitteilungen solcher Vernunftwesen verdanken, die wie wir in ihrem Vernunftgebrauch bedingt und in die gleiche Erfahrungswelt hineingestellt sind.

Die Vernunft ist übrigens bei allen Menschen und Vernunftwesen für alle Wahrheit angelegt und empfänglich: darum ist ihr keine Wahrheit innerlich ganz fremd und unverständlich. Nur aus äußeren Gründen ist uns manches Gebiet unzugänglich, — weil unsere Sinne nicht so weit reichen, oder weil das innere Seelenleben des Geistes wegen seiner Innerlichkeit außer dem Schöpfer für niemand erkennbar ist — außer durch Mitteilung und unwillkürliche Gebärden.

In gewissem Sinne bleibt uns alle Wahrheit einigermaßen fremd und unverständlich: ein Geheimnis. Nur soweit als wir mit vollbewußter Selbsttätigkeit die Urheber der betreffenden Erkenntnisbilder und Folgerungen sind, soweit es also die Wechselbeziehungen zwischen den Erkenntniselementen betrifft, in welche wir selber die Wahrnehmungen aufgelöst haben, gewinnen wir Klarheit und durchsichtiges Verständnis. Auch unsere freiesten Entschlüsse verstehen wir nicht ohne Rest, weil auch sie nicht ganz das Ergebnis unserer Überlegung und Selbstbestimmung aus bewußter Würdigung der Gründe sind, sondern mehr oder minder unbestimmt von unklaren Stimmungen, Neigungen, Eindrücken.

Auf M. Müllers Gedankengang sei erwidert: Wer Vernunft hat, kann sich auch das vorgefundene Wörterbuch sowie die Grammatik einer sonst ganz fremden Sprache aneignen. Dieselbe Vernunft, welche uns zum Erlernen unserer Muttersprache befähigt, befähigte unsere Stammväter zur Ausgestaltung derselben und uns zum Lernen fremder Sprachen. Das Kind kann vermöge dieser Vernunftanlage jede andere Sprache als Muttersprache erlernen, wenn es in ihr als seiner ersten Sprache erzogen wird. M. verwechselt im Gebrauch Sprachfähigkeit und Muttersprache. Die erstere entspricht der Vernunft als der Anlage zur Religion, die zweite der ältesten Religionsauffassung des Urmenschen, welche durch die geschichtliche Überlieferung für die Nachkommen in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, maßgebend wurde.

Die Sinnenwelt und die ganze Natur wäre uns unzugänglich und undurchdringlich, wenn M. Müllers Bedenken begründet wäre. Ist nicht die

sichtbare Natur für uns wirklich ein Wörterbuch und ein Katechismus, in dessen Inhalt und Sprache wir uns hineinarbeiten müssen?

Vom Standpunkte der kritischen Erkenntnistheorie ist der Einwand gegen die Offenbarung und ihr Geheimnis unmöglich; denn der Erkenntnistheoretiker weiß, daß die Wahrnehmung der Außenwelt selber das erste Geheimnis ist. Wie können wir der Tatsachen und Vorgänge in der Sinnenwelt habhaft werden?

So gut wie die Gegenstände und Seinsformen der Außenwelt in unsere Innerlichkeit hineinkommen können, ebenso auch alle Wahrheiten, die im Urgrund der Welt verborgen sind: natürlich nur durch die Erregung der entsprechenden Tätigkeit, welche von innen her dem neuen Gegenstand und seiner Anregung entgegenkommt. Alle Erfahrungswahrheit ist für die Vernunft neu und insofern fremd; aber die Vernunft wäre nicht Vernunft, wenn sie nicht befähigt wäre, die dem Neuen entsprechende Denktätigkeit unter dessen erregendem Einfluß zu entwickeln und so das Neue zu vernehmen.

## 2. *Religiös-sittlicher Einwand.*

Gegen die religiöse Bedeutung des Geheimnisses hat der Rationalismus geltend gemacht: Geheimnislehren seien nur von Bedeutung für die Interessen der Kirche und Hierarchie als ehrwürdiger Hintergrund und als Mittel zur Abstumpfung der Vernunft, aber bedeutungslos für die innere religiöse Überzeugung, für das religiöse Leben und die sittliche Charakterzucht, wie die Vertreter des Kirchenglaubens selbst zugeben.

Als Beispiel, wie gleichgültig die Geheimnisse nach Ablauf der Parteikämpfe dem kirchlichen Denken selber werden, nennt man die Geheimnislehre vom Ausgang des Hl. Geistes. Die Bedeutung dieses Mysteriums sei allerdings kirchengeschichtlich sehr gewaltig: aber nur als der Grund oder Vorwand des Glaubensgegensatzes zwischen dem christlichen Orient und Occident, sowie aller häßlichen Wirkungen dieses Gegensatzes. Wie verhängnisvoll seien indes für den Standpunkt des Kirchenglaubens die Folgen dieses Gegensatzes inbezug auf das Seelenheil! Das Dogma vom Primat Petri, welches die Einheit der Kirche verbürgen solle, sei zweimal der Grund der größten Glaubensspaltungen geworden. — Die sittlich-religiöse Unfruchtbarkeit der großen Dogmen (Trinität, Inkarnation, Erbsünde, Satisfaktion, Prädestination und Reprobation, Transsubstantiation) werde auf dem Gebiet der religiösen Erkenntnis nicht etwa aufgewogen durch einen Gewinn für das Verständnis und die größere Gewißheit der religiösen Überzeugung. Die Kirche selbst entziehe die Geheimnislehren dem allgemeinen Wahrheitsinteresse und dulde ihre wissenschaftliche Erörterung nur innerhalb der Schultheologie, und zwar mit Mißtrauen und Übelwollen gegen jede Abweichung von der scholastischen Überlieferung. Die Geheimnislehren seien nur Schwierigkeiten für die religiöse Überzeugung, aber innerlich unfruchtbar. Daß sie als Probe für den Glaubensgehorsam gegen die kirchliche Autorität eine Bedeutung hätten, sei nur für hierarchische

Denkweise ein Vorzug. Dem natürlichen Denken erscheine dies als eine Herabwürdigung Gottes und der Wahrheit. So die dogmengeschichtliche und vergleichende Religionsphilosophie der Gegenwart.

Die Voraussetzungen dieses Einwandes sind es, welche wir in ihrem vollen Umfang verneinen. Es gibt zwar theologische Auffassungen vom Geheimnis überhaupt, von den christlichen Offenbarungsgeheimnissen und deren Zweck insbesondere, welche mehr oder weniger Anlaß zu den Bedenken des Einwandes geben.

Das Geheimnis hindert vor allem die Sicherheit der religiösen Überzeugung nicht: denn sonst gäbe es überhaupt keine Gewißheit irgend einer Erkenntnis. Von der Existenz der Außenwelt an, also von den fundamentalen Annahmen unserer sinnlichen Erfahrung an bis zu den philosophischen Erklärungsgründen der Wirklichkeit hinauf ist alles Geheimnis. Wir können dem Geheimnis nur entfliehen, wenn wir auf das Denken überhaupt verzichten, oder doch auf das scharfe und gründliche Denken. Was das Geheimnis übersehen läßt, ist nur die Macht der Gewohnheit und die Oberflächlichkeit der Betrachtung.

Wie kommen wir aus unserer Innerlichkeit wahrnehmend zu den Gegenständen hinaus? Hier beginnt das Geheimnis, um uns nie mehr zu verlassen. Folglich ist das Geheimnis ein Zeichen, daß das Denken selbst oder die betreffende Lehre in die Tiefe dringt und hohe Gesichtspunkte geltend macht.

Falsch ist die Voraussetzung, daß das Geheimnis keine Bedeutung für das Erkennen und das religiöse Verständnis habe. Unbeschadet seines Geheimnischarakters bedeutet es für die Erkenntnis eine Lichtquelle und eine Erhöhung der ganzen Betrachtungsweise. Das Geheimnis ist in der Religion sogar von höchster Bedeutung, weil sich gerade in ihm das Ideal und Wesen der Religion selbst, ihr Grund und Zweck, ihr Gesetz und ihre Kraft dem ringenden Geiste erschließt. Allerdings ist das Geheimnis und seine Verwertung für das religiöse Erkennen und Leben eine Aufgabe: allein darin liegt der besondere Wert und Vorzug einer lebendigmachenden Kraft. Sodann bedeutet Wahrheit, Sittlichkeit, Charakterbildung, Religion, geistige Wesensvollendung nicht bloß eine schwierige Lebensaufgabe, sondern die Aufgabe aller Aufgaben. Das Himmelreich fordert Gewalt — aus ganzer Seele und aus allen Anlagen und Kräften heraus.



Dadurch, daß die Wahrheit ein Geheimnis für uns ist, bewährt sie sich als der unerschöpfliche Lebensgrund, aus dem wir unsere Lebensnahrung gewinnen. Wenn die Wahrheit nicht tiefer, höher, reicher wäre als unser Denken und seine flüchtig-zersplitterten Vorstellungen und Urteile, dann wäre sie nicht der Lebensgrund für unsere geistige Entwicklung und Vollendung.

Der Mensch braucht als Naturwesen, so klein er ist, einen Erdball mit seinen geheimnisvollen Tiefen als Mutterboden, ja eine ganze Welt: noch mehr fördert das Geisteswesen ein Universum von überragender Bedeutung, um für uns eine Übungsschule zur geistigen Lebens- und Kraftentfaltung, zur geistigen Wesensbildung zu werden. Ein Universum, das uns nicht wie ein Mysterium magnum mit der Aussicht ins Unendliche demütigt und aufregt, würde uns zum Gefängnis werden, zum Sarg des Geisteslebens. Nur aus dem Unendlichen lebt der Geist, nur aus dem Geheimnis zieht er Licht und Kraft, gewinnt er den Adel der Vernünftigkeit und Sittlichkeit.

Das Dogma von dem Hervorgang des Hl. Geistes nimmt an der intellektuellen und praktischen Fruchtbarkeit aller Offenbarungsgeheimnisse teil. Es sei hier nur als seine Idee erwähnt: alle Kraft des Liebens und des Lebens stammt aus dem Lichte des Gedankens und der Wahrheit. Es gibt keinen ursprünglichen Gegensatz zwischen der Erkenntnisvollkommenheit und Willensvollkommenheit. Idealität und Realität, Wahrheit und Güte sind im tiefsten Grunde eins, und zwar so, daß die vollkommene Denkbetätigung die Quelle und Vermittlung aller Willensvollkommenheit ist. — Kirchengeschichtlich erscheint das orientalische Christentum als der tatsächliche Versuch, das Leben und die Kraft der Religion unabhängig und nicht vermittelt durch deren geistig-intellektuelle Verarbeitung zu gewinnen. Logos und Pneuma des Christentums stehen im Byzantinismus unvermittelt nebeneinander: er ist die Kirche der Orthodoxie ohne Leben, des Mysterienkultus ohne intellektuelle Durchdringung, der Tradition und Autorität ohne die Initiative der Persönlichkeit und der Völker.

Von offenkundiger Wichtigkeit ist die religiöse Geheimnislehre für die lebendige Pflege des Gebets- und Bußlebens, für die innere Sittlichkeit der Gesinnung und Beweggründe, für den Kampf gegen die Selbstsucht und Beschränktheit in der ganzen Lebensauffassung. Der Rationalismus sieht von dem wichtigsten und schwierigsten Gebiet der Sittlichkeit ab, wenn er die Geheimnislehren für praktisch bedeutungslos erklärt. Er kann es, weil dank dem Geheimnisglauben die innere Reinheit der Gesinnung, die Zucht der Gewissenserforschung und Buße von weiten Kreisen geübt wird und auf weitere Kreise ihren Einfluß übt. Gibt es einen wirksameren Beweggrund für die Kraft der Keuschheit, als die Einwohnung des Hl. Geistes? einen erheoberen

Beweggrund für den Adel der Arbeit, als das Vorbild der Schöpfertätigkeit? einen edleren Gesichtspunkt für die soziale Betrachtungsweise (Exod. 20) als den Hinweis, daß in Gott selbst das Geben und Empfangen gleichmäßig betätigt sei, daß also Geben und Empfangen göttlich und darum von derselben allerhöchsten Würde und Geistigkeit seien?

### 3. *Religions- und dogmengeschichtlicher Einwand.*

Religionsgeschichtlich und dogmengeschichtlich ist die Auffassung, welche das Geheimnis als den toten Niederschlag vergangener Religionsperioden und ihres Geisteslebens erklärt und entwertet. Das Geheimnis sei der Ballast, den die Nachkommen ererbt, dessen Last und Fessel wohl empfunden werde, aber durch die Heiligkeit und Göttlichkeit werde das Bedeutungslose mit dem Schein geheimnisvoller Wahrheit und Wichtigkeit verklärt.

Man spreche heilig und aus übernatürlichen Gründen verehrungswürdig, was auf Grund eigener Erfahrung und vernünftiger Beurteilung als wertlos und überlebt aufgegeben werden müßte. Im Geheimnisglauben behaupte sich die Herrschaft der Toten über die Lebenden, der Vergangenheit über die Epigonen. Was für jene Lebensinteresse hatte, wurde nach dem Austrag der Kämpfe in eine Formel gebracht, dem Streit der Geister entzogen und deshalb als unantastbar, als Geheimnis erklärt. Das Geheimnis sei das Sterbekleid für die Lehrgedanken, die einst lebendig waren, das ehrenvollste kirchliche Begräbnis für die religiöse Gedankenarbeit der vergangenen Zeitalter, die Form, in der eine frühere geistige Bewegung zum Stillstand kommt. Auch die Lehren werden erst nach ihrem Tode heiliggesprochen, indem sie zu Geheimnissen verklärt und dadurch der eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchung und Erforschung entzogen werden. Tatsächlich seien es die großen Geheimnislehren des Kirchenglaubens nicht mehr, woraus die heutige Frömmigkeit lebe. Die katholische Andacht, wie sie vom Volke und den Orden geübt werde, lebe von ganz anderen Idealen als in der Märtyrer- und Väterzeit: der biblische Monotheismus, der altchristliche Trinitätsglaube, sogar die Christologie sei nur die Voraussetzung und der Hintergrund für andere Ideale, welche tatsächlich nunmehr den religiösen Sinn beschäftigen und den wirklichen Gegenstand des religiösen Glaubens, Hoffens und Liebens darstellen. (Adolf Harnack, Dogmengeschichte.)

O. Pfleiderer fügt hinzu: Das Geheimnis wird notwendig, weil man alle Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Arbeit, natürlich nur der legitim betriebenen religiösen Geistesarbeit, bewahren und fortpflanzen wolle. Da dieselben einander vielfach widersprechen, so werde der Widerspruch durch das Geheimnis unschädlich gemacht. Diese Methode, dem geistigen Leben und Ringen mit seinen großen Gefahren für Autorität und Hierarchie Zwangsformen anzulegen, werde um so eifriger geübt, weil sie zur Stärkung der Hierarchie und zur Durchführung einer vormundschaftlichen Herrschaft über die Geister und Gewissen die besten Dienste leiste. Durch die Verpflichtung auf Geheimnislehren werde die Vernunft abgestumpft, das Zutrauen auf das

vernünftige Urteil geschwächt, der Wahrheitssinn unmerklich gefälscht, der Widerstand des gesunden Sinnes gegen die Zumutungen der Hierarchie gebrochen, der Eindruck der gegnerischen Beweisgründe gegen die behauptete Unfehlbarkeit und Sittlichkeit des hierarchischen Wirkens entkräftet. Abstumpfung der Urteilszuversicht und des Wahrheitssinnes sei das beste Mittel, um die Geister für die kirchliche Herrschaft fügsam zu machen. Das Verdienst des Glaubensgehorsams und des Sacrificium intellectus reiche aus, um alle Gründe, die im Namen der Wahrheit und des Gewissens geltend gemacht werden, zu entkräften. Das sei das Geheimnis in der Hand der Hierarchie: außerdem diene es als ehrwürdiger Hintergrund für das ganze Kirchentum und als bezaubernder Schleier, um den inneren Abfall von dem ursprünglichen Religionsideal zu verhüllen.

Diese Beurteilung des Geheimnisses, wie sie religions- und dogmengeschichtlich vertreten wird, ist bereits durch unsere seitherige Darlegung über Wesen und Grund des Geheimnisses widerlegt. Religion, Christentum und Katholizismus sind wohl zu unterscheiden von den Geistesrichtungen, welche sich innerhalb ihres Gebietes geltend machen. Wie die Religion ihren eigentlichen Zweck und Geist gegen die Verderbnis von innen und außen her in beständigem Kampf schützen muß, so noch mehr die übernatürliche Offenbarung. Religion und Offenbarung zeigen gerade in diesem Kampf die Kraft und Würde ihres vernünftig-sittlichen und göttlichen Ursprunges. Wenn die übernatürliche Offenbarung mit den Gütern der Wahrheit und Gnade zugleich die Aufgabe steigert, dieser Güter durch den geistigen Kampf um ihre innerliche Aneignung und um ihre Wahrung gegen alle niederen und selbstsüchtigen Instinkte innerlich würdig zu werden, so beweist sie, daß sie die Menschheit zu geistiger Lebendigkeit erziehen kann und will.

Die einzelnen Zeitalter der Religionsgeschichte gewinnen zwar ihren eigentümlichen Charakter durch die dogmatischen Kämpfe, welche durch den Angriff von außen oder die Entstellung von innen hervorgerufen wurden. Allein diese Kämpfe sind auch in ihrer Zeit nicht der reine Ausdruck wahrhaft religiösen Lebens: für die meisten handelt es sich zu allen Zeiten und auf allen Gebieten um ideale Schlagworte, unter deren Flagge geringwertigere Bestrebungen arbeiten.

Durch die kirchliche Lehrbestimmung wird gewöhnlich der Kriegszustand beendet; allein damit wird nicht das geistige Leben und Ringen um die im Geheimnis verborgene Wahrheit und Lebenskraft zum Stillstand gebracht. Der Friede und die Arbeit des Friedens fordert mehr persönliche Initiative und entwickelt mehr Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Richtungen. Der Kampf einigt die Kräfte durch den Zwang der Not zur

Abwehr gemeinsamer Gegner, er fordert mit der Gewalt der Notlage eine größere Zahl von Kräften zur Arbeit heraus: aber ebendeshalb ist die Arbeitsleistung der Kriegszeit und ihr Nutzen geistiger Schulung eine wesentlich andere, als die des Friedens. Der höhere Wert der inneren Fruchtbarkeit, die größere Initiative, Eigenart und Mannigfaltigkeit sind Vorzüge der Friedensarbeit. Wohl bedeutet der Friedenszustand auf allen Gebieten eine Gefahr der Erschlaffung, Erstarrung und Verweichlichung; allein der Geist kann und soll diese Gefahr ins Auge fassen und überwinden. Daß die Offenbarung diese Sorge und Initiative nicht überflüssig macht, ist ein Beweis dafür, daß die Befürchtung kein Recht hat, sie lähme die geistige Selbstbetätigung und verurteile das religiöse Leben zur Passivität und zum Stillstand.

Es wäre zu bedauern, wenn das Mysterium der göttlichen Dreieinigkeit keine reichere und tiefere Segenskraft und Wahrheitsfülle zu bieten vermöchte, als es in den Zeiten der altchristlichen Kämpfe gegen Naturreligion, Neuplatonismus, Gnosis, Judentum, Arianismus und Islam durch die apologetische Polemik entwickelt hat. Die spekulative Apologetik von innen heraus ist in religiös-sittlicher Hinsicht fruchtbarer als die polemische Apologetik der Kriegszeit. Dafür hat die Kriegszeit wieder ihren hohen Wert und Nutzen in anderer Richtung. Kriegs- und Friedensarbeit müssen, wie es scheint, auch im geistigen Leben der Menschheit zur allseitigen Entfaltung der Denk- und Willensbetätigung einander ablösen und ergänzen.

## § 2. Das Geheimnis der theonomen und gottbestimmten Sittlichkeit.

Die Offenbarungsreligion muß eine überweltliche, Gott zugewandte Sittlichkeit lehren und bewirken, weil sie die eigentliche Selbstbezeugung des überweltlichen und persönlichen Gottes ist. Das theonome Sittlichkeitsideal ist darum das innere Kriterium für den göttlichen Offenbarungscharakter einer Religion und zwar in dem Maße, als die Reinheit und Folgestrenge der Theonomie in den Grundsätzen, ihre Kraft und Fruchtbarkeit in den Erfolgen und Wirkungen hervortritt.

### 1. Das theozentrische Sittlichkeitsideal der gottgehörigen geistigen Persönlichkeit.

Die gottbestimmte Sittlichkeit ist zuerst nach dem Lebensinhalt zu bestimmen, den sie dem Menschen gibt, und nach der Bedeutung, welche der Mensch infolge dieses Lebensinhaltes gewinnt. Der eigentliche Lebensinhalt des Menschen ist dem Theismus und der theistischen Offenbarungsreligion zufolge einzig und allein der überweltliche und persönliche Gott, nicht die Welt, nicht die Welt der endlichen Güter, nicht die Welt der



endlichen Personen. Damit gewinnt der Mensch die Würde der geistigen Persönlichkeit im Sinne des Selbstzweckes aller Welt gegenüber. Indem die Seele nur Gott als ihrem Lebensinhalt verpflichtet ist, wird sie durch die Überweltlichkeit dieses Gottes über alle weltliche Zweckbestimmung erhoben und gewinnt Anteil an der Würde der überweltlichen Persönlichkeit.

Das theozentrische Sittlichkeitsideal ist das Ideal der vollkommenen Persönlichkeit, des naturfreien und weltfreien Geistes, dessen Zweck es ist, eine Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit zu sein — für sich und die Gesamtheit. Das Ideal der gottzugewandten Sittlichkeit ist darum zugleich der Adelsbrief der gottebenbildlichen Persönlichkeit.

Die Würde des Selbstzweckes eignet der geistigen Persönlichkeit, weil sie in dem überweltlichen Gott einen überweltlichen Lebensinhalt hat und weil sie nach dem Bild des persönlichen Gottes berufen ist, in unsterblichem Leben eine Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit zu sein: — nicht leibeigen dem Substanzgesetz des Monismus, darum unvergänglich und frei. Gott gehören heißt Freiheit; Gott dienen heißt Herrschen.

Das Ideal der sittlichen Ordnung ist im reinen Monotheismus durch folgende Grundsätze bestimmt.

Die Persönlichkeit ist die ebenbürtige Form der Vollkommenheit: das Allwirkliche in geschlossenster Einheit, in tatkräftiger Innerlichkeit, in ebenbürtigem Selbstbesitz. Daher die Würde der vernünftig-sittlichen Seele als Selbstzweck in der Welt der Endlichen; daher die überweltliche Persönlichkeit Gottes, der lebendigen, selbsttätigen Allvollkommenheit.

»Ein vollkommenes Sein ist nur als Geist zu begreifen, als die Wahrheit, die sich selber denkt, als das Gute, das sich selbst vollbringt.« (Schanz, Neue Versuche der Apologetik. 1897. p. 393.) Ebenso Commer: Gott ist »das durch sich selbst subsistierende Erkennen als höchste immanente Seinsbetätigung und Seinsverwirklichung«. (Philos. III, 41. Janssens: *Activitas aeterna*. Instit. I, 232. 515.) •

Blondel beschreibt dieses notwendige Ideal also: *C'est l'absolue équation de l'être, du connaître, et de l'agir. C'est un sujet en qui tout est sujet, même la conscience qu'il a de soi, même l'opération intime, par laquelle il se réalise, en trouvant une réponse égale à son appel et un amour correspondant au sien. Et comme la personnalité ne saurait être solitaire, comme elle n'est une qu'en n'étant pas seule, parler de cette mystérieuse perfection comme si l'existence différerait en elle de la connaissance ou la connaissance de l'action,*

c'est serait la rabaisser aux imperfections qui, reconnues en nous, nous ont forcés à passer en elle. Elle est plus incompréhensible sans la trinité, que la trinité même n'est incompréhensible à l'homme. La trinité, c'est l'argument ontologique transporté dans l'absolu, là ou cette preuve n'est plus une preuve, mais la vérité même et la vie de l'être. (L'Action p. 349.)

Der Träger und Endzweck des Sittlichen ist die geistige Persönlichkeit als solche; daher ihre selbständige Bedeutung gegenüber dem Gemeinschaftsganzen und dem Gesamtwohl.

Der Lebensinhalt für den persönlichen Geist ist nicht die Welt des Endlichen, nicht bloß deren Förderung und Wohl, sondern die überweltliche Vollkommenheit, Gott und die ewige Lebensgemeinschaft mit dem Unendlichen.

Der Mensch ist demnach berufen, als seinen Lebensinhalt und Lebenszweck, als das einzig wahre Gut und Ziel seiner Lebens-tätigkeit Gott selber, die unendliche und ewige Vollkommenheit in sich aufzunehmen und zu verwerten. Gott, nicht die Welt, ist der Lebenszweck des Menschen, der Lebensinhalt, für den er in letzter und höchster Hinsicht bestimmt ist.

Als Träger und Erbe eines göttlichen Lebenszieles ist der einzelne Mensch zur Würde des Selbstzweckes erhoben. Als Gottesträger und Gotteserbe kann er weder einer geschöpflichen Person noch auch einer Personengemeinschaft (Staat, Kirche) als Zweck aufgeopfert und preisgegeben werden. Die Einzelperson hat ihren Wert nicht von ihrer Eingliederung in die Gesamtheit, sondern als solche. Die Gemeinschaftskörper haben vielmehr ihre eigene hohe Würde deswegen, weil sie geistige Persönlichkeiten als Glieder haben.

Allerdings ist die Durchführung dieser sittlichen Aufgabe der menschlichen Persönlichkeit nur möglich, indem sich die Vernunft wie der Wille beständig über die Macht des Eindruckes und der Abhängigkeit erheben, durch welche die Welt der Güter und der Personen, die Natur und die Gesellschaft den Einzelmenschen in seiner Aufgabe als Gotteserben und in seiner Würde als Selbstzweck bedrohen, indem sie ihn für sich und ihre Interessen als das allein Wirkliche und Gültige in Anspruch nehmen. Diese Gefährdung ist sehr verführerisch: denn die Vernunft gibt gern dem Vorurteil nach, die naturhafte Gewalt des sinnlichen Eindruckes sei das Kriterium der Wirklichkeit; was sich nicht mit psychischer Übermacht aufnötige, sei nicht als tatsächlich

erwiesen, wenn es auch durch logische und ethische Notwendigkeit gefordert sei. — Die Gesellschaft ist für den Einzelmenschen von überragender Bedeutung: sie unterrichtet und erzieht ihn, sie vermittelt ihm durch Überlieferung, öffentliche Meinung, Rücksichten der Stellung, der Ehre, des Vorteils die in ihr geltenden Anschauungen. Es ist sehr schwer, solche Erkenntnisse und Entscheidungen innerlich mit logischer und ethischer Selbstbestimmung zu vollziehen oder gar gegen die herrschende Anschauung zu behaupten, welche sich durch keine psychische oder instinktive Gewalt, wie Trieb, Leidenschaft, Eindruck, Lust und Schmerz, Zucht und Gewöhnung aufdrängen, sondern sich nur durch die ideale Kraft logischer und ethischer Notwendigkeit geltend machen.

Die Aufgabe der sittlichen Ordnung ist demnach eine dreifach schwierige: sie fordert die höchste innere Freiheit des Geistes. In erster Linie die Freiheit gegenüber der Welt oder der Gesamtheit der endlichen Güter, welche sich als Lebensinhalt und sachlicher Lebenszweck empfehlen.

Der Mensch soll sich als den berufenen Träger und Erben der Unendlichkeit mit aller Fülle und Tiefe, Kraft und Würde ihrer Wahrheit und Vollkommenheit erfassen und ausbilden. Das fordert innerliche Erhebung über die Welt des Endlichen: nicht Verzicht auf die freie, starke Herrschaft über die Welt, wohl aber auf die knechtliche Hingabe an die Welt. Die Empfindung der vielfältigen Naturbedingtheit, der leiblichen Bedürfnisse, der tierischen Notdurft ist das Schwergewicht, das die Zielbestimmung für Gott in der lebendigen Überzeugung und Willensentscheidung hemmt.

In zweiter Linie fordert die sittliche Zielbestimmung die innere Freiheit des Geistes gegenüber der Gesellschaft und der Welt der Persönlichkeiten im einzelnen wie in den Gemeinschaftskörpern. »Ihr seid teuer erkaufte: werdet nicht Knechte der Menschen!« (I Kor. 7, 23.) Die vollgefaßte Sittlichkeit fordert vom Menschen, daß er sich als Selbstzweck behaupte, trotz der vollen Würdigung von Liebe, Freundschaft, Treue, Bürger- und Familienpflicht, Pietät und Gehorsam, Ergebenheit, Opferwilligkeit und Gemeinnutz.

Wie groß die Übermacht der öffentlichen Gewalt über den Menschen als sittlichen Selbstzweck werden kann, beweist die Inanspruchnahme der ganzen geistigen Persönlichkeit in den verschiedensten Formen. Für den echten Chinesen gilt die Pietät als Grundgebot (wie für den Buddhisten das Mitleid), so daß man gesagt hat, die Pietät sei für den konfutsianisch

gebildeten Chinesen zur Leidenschaft geworden. Betrachtet man die materielle und geistige Abhängigkeit des Einzelmenschen von der Gesellschaft, so ist es begreiflich, daß es den meisten, zumal bei der Bedeutungslosigkeit ihres persönlichen Lebensinhaltes, als sonderbare Selbst-Überschätzung vorkommen muß, der einzelne sei als solcher sittlicher Selbstzweck. Es genüge vollständig auch für den Besten, wenn er sich als nützliches und einflußreiches Glied der Gesellschaft im engeren oder weiteren Berufs- und Wirkungsgebiet auslebe.

Die sittliche Freiheit der Welt der Personen gegenüber fordert, zwischen den beiden Gefahren der Absonderung in sich und dem rückhaltlosen Aufgehen in der Gesellschaft sicher hindurchzuschreiten, indem man den Nächsten liebt wie sich selbst. Cum liber essem ex omnibus, omnium me servum feci. (I Kor. 9, 19.)

Die sittliche Lebensaufgabe fordert drittens in formeller Hinsicht die Freiheit des Geistes, um sich unabhängig von allem, was durch die Macht des Eindrucks, der Lust und Unlust, der Gewöhnung und der vielfältigen Vorurteile wirkt, aus rein idealen, logischen und ethischen Gründen in Gesinnung und Wandel zu betätigen.

Es ist eine schwere Aufgabe, die Wahrheit ernst zu nehmen und sie als Wahrheit erwiesen zu halten, wenn sie nur durch logische Notwendigkeit getragen und geltend gemacht ist; das Gute mit der vollen Kraft und Innigkeit der Liebe und Hingebung zu umfassen und zu vollbringen, wenn es nur durch solche Gründe und Gesichtspunkte eingeführt wird, welche sich an die Vernunft und die Selbstbestimmung wenden. Daher nimmt die Offenbarung in Anspruch, daß sie den Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes erhebe. (Gal. 3, 4. 5.) »Die Wahrheit wird euch frei machen. Wenn euch der Sohn frei macht, dann seid ihr wahrhaft frei.« (Joh. 8, 32. 36.) »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.« (II Kor. 3, 17. Gal. 4, 1—7; 5, 31. I Kor. 2, 15; 7, 23.)

Mit der Würde des Gottesträgers und des persönlichen Selbstzweckes ist die selbstsüchtige Engherzigkeit des individuellen und des korporativen Egoismus grundsätzlich überwunden: denn da es die geistige Wesensanlage als solche ist, in der die Zielbestimmung für Gott und damit die ewige Bedeutung der Menschenseele gründet, so gilt diese Würde für die Gesamtheit. Der Partikularismus, in dem die individuelle und korporative Selbstsucht zum Ausdruck kommt, hat nicht in erster Linie Sinn für die geistig-sittliche Wesensanlage als solche, sondern für die von der Ungunst oder Gunst des Schicksals bewirkten Unterschiede der Anlage und Lebensentwicklung. Diese Unterschiede wirken auf den Menschen mit der Gewalt des Eindrucks und



lösen instinktive Naturtriebe des engherzigen Gegensatzes aus. Es fordert eine eigentliche Erhebung des Geistes in Denk- und Gesinnungsweise, um im Menschen (abgesehen von hilflosem Elend) den Menschen zu sehen und zu würdigen. Rasse und Hautfarbe, Sprache und Religion, Stand und Rang, das sind die Dinge, welche man unwillkürlich ins Auge faßt. Darum ist die Betätigung des Universalismus immer eine Sache der geistigen Erhebung. Der Universalismus der sittlich-religiösen Menschenliebe und Kulturarbeit steht außerdem in engstem Zusammenhang mit der Hervorhebung des göttlichen Lebenszwecks und der persönlichen Würde jedes Menschen als Selbstzweck: wieder eine Denkweise, welche nicht von selbst erfolgt.

Die universale Auffassung der sittlichen Grundsätze und Pflichten ist demnach nur durch stete Überwindung der vielen Vorurteile und Triebkräfte zu erzielen, welche zum individuellen und korporativen Partikularismus, zur selbstsüchtigen Engherzigkeit in allen möglichen Gebieten verleiten. Die Kulturgeschichte bis zur Gegenwart ist ein Beweis dafür, welche Tatkraft der geistigen Erhebung über Vorurteil und Naturtrieb die praktische Betätigung des Universalismus fordert. Auch heute noch ist der Neid im Sinne der Geringschätzung und Verdammung dem natürlichen Menschen trotz aller Kultur näher liegend als die allgemeine Nächstenliebe.

Hingegen kann nicht zum sittlichen Vollkommenheitsideal gefordert werden, daß dabei (endgültig) abgesehen werde von der Erkenntnisvollendung, um einseitig oder überwiegend das reine Willensideal der sittlichen Persönlichkeit geltend zu machen.

Als Grund wird angegeben, die Willensvollendung sei nichts anderes als die realistische Befriedigung eines Naturtriebes, nur ins Geistige hinaufgehoben. Über den Utilitarismus und Eudämonismus als Zweck des Sittlichen führe diese Anschauung nicht hinaus.

Dies ist nicht gerechtfertigt. Denn es besteht eben wegen des geistigen Charakters ein wesentlicher Unterschied zwischen der Erfüllung des leiblichen und des geistigen Verlangens. Das erstere wird durch Zerstörung des Nahrungsmittels befriedigt, die Erkenntnis dagegen verklärt und wiederholt ihren Stoff. Das erstere führt zur Entzweiung und zum Gegensatz der Interessen, das Wissen hingegen führt zusammen und überwindet die Interessen der Absonderung.

Das Ideal der sittlichen Persönlichkeit ist auch nur als Zielgut haltbar, wenn es einem ebenbürtigen Lebensinhalt dient. Ohne Besitz hat die höchste Fähigkeit des Besitzens und Genießens keinen Wert als Zielgut.

Die gemeinsame Auffassung der Sittlichkeit geht zugestandenermaßen dahin, daß ihr Ideal in der Richtung der Selbstbeherrschung und des Gemeinsinnes

liegt, also im Gegensatz zu Leidenschaft und Selbstsucht. Das Allgemeingültige hat den Vorrang gegenüber dem einzelnen (insoweit das einzelne ein einzelnes, nicht zugleich Vertreter des Allgemeingültigen und Allgemeinwertvollen ist); das innerlich Gültige und darum dauernd Gültige hat den Vorrang vor dem Augenblicklichen und Vergänglichen, obgleich letzteres vielleicht die größere Gewalt ausübt; die Gründe verdienen die Herrschaft über die Macht der Eindrücke. Das, was sich selbst bestimmt, der sich aus Gründen betätigende Gedanke und Wille ist der berufene Herrscher über alles, was durch Masse, Wucht und Stoß wirksam ist. Das Mechanische ist gut, aber nur als Werkzeug des Selbstbestimmten oder Teleologischen; das Augenblickliche, Vergängliche, Wechselnde ist gut, aber nur als Sinnbild und Hilfsmittel für das Allzeit-Gültige und Immer-Wertvolle.

Ohne die objektiv und allgemeingültigen Gründe wäre die Selbstbestimmung unvollziehbar, jedenfalls aber nicht sittlich. Das Ideal der sittlichen Persönlichkeit setzt demnach die sachliche Würdigung der Gründe, d. h. die Erkenntnisvollendung voraus: beide wachsen füreinander und miteinander.

Ebensowenig könnte das Ideal des vollkommenen Geisteslebens und Geistwesens je als wirklich erscheinen außer durch die inneren Beziehungen eines persönlichen Selbst zu der Fülle des Wahren und Guten. Ohne innere Würdigung der Gründe und Zwecke, des Wahren und Guten kein vollkommenes Geistesleben; ohne persönliches Selbst als den tätigen Vertreter und Vollzieher der für Wahr und Gut maßgebenden Gesichtspunkte keine innere Würdigung der Dinge.

Bei der Bestimmung des sittlichen Vollkommenheitsideals ist demnach zu vermeiden die monistische Verzichtleistung auf die Einzel-Persönlichkeit, sowie die einseitige Überordnung der formellen Persönlichkeit über die inhaltliche Bereicherung der Geistesanlage in der Erkenntnisvollendung. Das Allgemeingültige verliert seinen einzigen Vertreter und Sachwalter, wenn die Persönlichkeit aufgehoben wird; die Selbstbestimmung des Willens ist als sittlicher Vorzug undenkbar ohne die Einsicht in die Gründe, d. h. ohne die Erkenntnisvollendung und den idealen Besitz der Wahrheit im Wissen und Verstehen.

Der persönliche und überweltliche Gott ist die Grundwahrheit des Theismus: als Erklärungsgrund der Welt wie als Endzweck und Lebensinhalt des Menschen. Indem der Mensch den überweltlichen und persönlichen Gott als seinen Lebensinhalt erkennt, wird die Sittlichkeit selber überweltlich und unter das Ideal der Persönlichkeit, des Selbstzwecks gestellt.

Die gottbestimmte Sittlichkeit ist ihrem Inhalt und Endziel zufolge gottzugewandt oder theozentrisch und überweltlich.

Nicht die Welt, nicht die Fülle des Endlichen und Zeitlichen, nicht ein der Weltentwicklung angehöriges Ideal ist der eigentliche Gegenstand und bestimmende Endzweck einer geoffenbarten Sittlichkeitslehre, sondern Gott selber. Es bedarf keiner Offenbarung, um die in der Erfahrungswelt der Tatsachen begründeten und erreichbaren Ideale, Güter und Werte zur Geltung zu bringen: die Offenbarung hat die Aufgabe, die jenseits der Erfahrung liegende und darum geistferne Welt der Ursachen im Sinn der Gründe wie der Werte, der höchsten Wirk- und Zweckursachen in gebührender Klarheit und Kraft hervortreten zu lassen.

Die Sittlichkeit der Offenbarungsreligion ist darum göttliche Tugend — im Sinn des Glaubens, Hoffens, Büßens und Liebens. Da die Zweckbestimmung der Wirkursache entspricht, so kann eine Offenbarung nur darauf abzielen, den überweltlichen Gott zum geistigen Lebensinhalt des Menschen zu machen. Da es die Welt ist, was unser Erkenntnis- und Willensleben unmittelbar in Anspruch nimmt, so ist die gottbestimmte Sittlichkeit der Offenbarungsreligion von vornherein gegen jedes weltbestimmte Sittlichkeitsideal gerichtet. (Dahlmann, Idealismus. Konkreß-Akten, München 1901. p. 157. W. Schneider, Göttl. Weltordnung und religionslose Sittlichkeit 1900; Didio, Sittl. Gottesbeweis; Kneib, Die Unsterblichkeit. 1900; Mausbach, Die kath. Moral 1901; Gutberlet, Ethik und Religion. 1892.)

Daher stammt der Vorwurf der Weltflucht und Kulturfeindschaft, der Weltverachtung und Kulturgleichgültigkeit, welcher gegen die Offenbarungsreligion erhoben zu werden pflegt. Die Offenbarungsschriften selbst geben hinreichend Anlaß dazu: denn sie verkünden das Ideal der Weltverneinung, der Selbstverleugnung, der Verachtung alles Irdisch-Wertvollen, nicht bloß des Reichtums und Lebensgenusses, der Macht und Ehre, sondern auch der höheren Kulturgüter und Kulturpflichten selbst, des Vaterlandes, der Wissenschaft und Kunst, der Familienpflicht, der Ehe, ja der eigenen Eltern und Kinder, ja des eigenen Lebens und der eigenen Persönlichkeit. Das Christentum hat von Anfang an den befremdenden Eindruck der Weltentsagung und Kulturfeindschaft gemacht und zwar gerade auf Grund des Evangeliums. Es hat sich nicht einmal besonders bemüht, diesen Vorwurf zurückzuweisen: man bemühte sich, den Nachweis einer hinreichenden Gesetzmäßigkeit zu liefern, ohne die kalte Gleichgültigkeit verhüllen zu wollen, mit der man dem Kaiser und Reiche dieser Welt gab, was ihnen als Minimum zu geben war.

Die gottbestimmte Sittlichkeit der Offenbarungsreligion im eigentlichen Grunde ist weder Weltverneinung noch Kulturgleichgültigkeit, noch weniger Kulturfeindschaft. Wohl aber erregt sie den Schein eines Gegensatzes zur weltlichen Kultur.

Dies ist so lang und so weit der Fall, als die Welt und ihre Kultur anstatt Gottes den Lebensinhalt und Endzweck des menschlichen Geistes bilden

will: sei es in der Form ausgesprochener Inanspruchnahme, wie es im Kaiserkult zum Ausdruck kam, oder deshalb, weil die Welt und ihre Güter unwillkürlich eine gewisse Gottentfremdung nahelegen, sei es ganz oder teilweise, sei es in Gesinnung oder Tat, sei es durch Ausnutzung der natürlichen Bedürfnisse und Triebe, der menschlichen Abhängigkeit und Schwäche, oder dadurch, daß man dem Gottesideal theoretisch und praktisch nur die Bedeutung zugesteht, als höhere Verklärung, Sanktion und Weihe für die weltliche Ordnung zu dienen.

Die Welt und ihr Kulturideal erfreut sich im Vergleich zu Gott von vornherein einer viel günstigeren Lage in dem menschlichen Erkenntnis- und Willensleben: sie übt unwillkürlich und ununterbrochen tiefgehende Einflüsse aus und findet in den Naturbedürfnissen und Naturtrieben des Menschen wie in seiner Lebensentwicklung die stärksten Sachwalter ihrer Ansprüche. Die Offenbarung ist in ihrem Sittlichkeitsideal nur soweit weltfeindlich, als es notwendig ist, um das Mißverhältnis zwischen Gott und Welt, Jenseits und Diesseits, inbezug auf deren innerliche Vertretung in unserer Seele so auszugleichen, wie es der innere Wert der beiden Wettbewerber um unsere Hingebung, und dann die richtig erfaßte Wesensaufgabe des Menschengesistes selber verlangt. Sobald dies erzielt ist, verschwindet jede Weltflucht und Kulturgleichgültigkeit: vielmehr tritt die Förderung der Schöpfung in all ihren Gebieten als die gottgewollte Aufgabe des Menschen hervor. Durch Kulturarbeit soll die Welt dem ersten Wort des Schöpfers an den Menschen zufolge in Gottes Reich verklärt, durch Nächstenliebe soll die Gottesliebe in ihrer Reinheit, ihrem Ernste und ihrer Kraft betätigt werden, wie das Evangelium will.

Der Grund, warum die wahre Sittlichkeit als solche Gott zum Lebensinhalt haben muß, liegt darin: Gott allein ist die Wahrheit und Vollkommenheit selber in wesenhafter Reinheit und Durchsichtigkeit, Kraft und Lebendigkeit. Der Geist ist Geist im Unterschied vom Naturwesen, Persönlichkeit im Gegensatz zum Einzelwesen, ewig bedeutsam im Vergleich zum Individuum, dieser bedeutungslosen Ziffer des einzelnen aus der Unzahl des Möglichen, kurz der Geist ist Geist, insoweit er die Anlage und Kraft für Wahrheit und Vollkommenheit ist.

Nicht die Form irgend einer Naturgattung, mag die Schönheit und Kraft ihres Wesens noch so groß sein, gibt dem Geiste seinen Wert und Adel, nicht das, was er als Naturkraft im Dienste des Substanzgesetzes darstellt, sondern das, was er als Vernunft und Liebe aufzunehmen und zu würdigen, was er als Gedanke und Wille zu vertreten und zur Geltung zu bringen vermag. Darin liegt die wesenhafte Geistigkeit, welche die Gottähnlichkeit bedeutet und den Menschen für Gott als Lebensinhalt



und Endzweck in Anspruch nimmt. Wert und Schöpfung des Naturwesens liegt, auch beim Menschen, in dem, was er ist; Adel und Würde des Geistwesens liegt in dem, was er erkennend und liebend umfaßt, was er denkend und wollend vertritt und vollbringt.

Die Welt ist nicht die Wahrheit; noch weniger die lebendige Wahrheit und Güte. Es verrät sich dies unwillkürlich darin, daß sogar die Wissenschaft unserer methodisch geschulten Forschung nicht mehr zu sein beansprucht als Gelehrsamkeit, als Feststellung der Tatsachen, als Phänomenologie der Wirklichkeit, nicht aber ein Weg zur Lösung des Welträtsels, zur Überwindung des Welt Übels, nicht ein Vorstoß, um der Wahrheit und Vollkommenheit selbst näher zu kommen.

## 2. Die Theonomie des theistischen Sittlichkeitsideals.

Die Sittlichkeit der Offenbarungsreligion muß gottbestimmt sein in dem Sinne der Theonomie: der überweltliche und persönliche Gott ist der Gesetzgeber der sittlichen Vollkommenheit mit all den Vorzügen, welche die Überweltlichkeit seines heiligen Wesens und die selbstbestimmte Macht der Persönlichkeit anzeigt.

Darauf beruht der grundsätzliche Vorwurf der Heteronomie oder der Fremdgesetzlichkeit: das Sittlichkeitsideal der theistischen Offenbarungsreligion und des Christentums bleibe auf der Stufe des Untersittlichen, der Pseudo-Moral stehen und sei höchstens ein Surrogat der wahren Sittlichkeit. Die wahre Sittlichkeit könne nicht durch die Überlegenheit der gesetzgebenden Macht, nicht durch ein fremdes Wesen und eine andere Persönlichkeit bestimmt sein. Die Sittlichkeit sei das Eigenste und Innerlichste des Geistes, also nur durch Selbstgesetzgebung zu begründen.

Inhalt, Zweck und Pflichtcharakter des Sittlichen hänge nicht von dem Belieben des einzelnen ab; aber es liege im objektiven Weltplan, daß der Mensch sich zur Erkenntnis der Weltzwecke und seiner Verpflichtung emporarbeite und die erkannten Pflichten zu sittlichen Gesetzen ausgestalte.

Autonomie sei nicht Willkür, sondern Gebundenheit an die höchste Notwendigkeit, aber des eigenen Wesensgrundes, nicht eines fremden Wesens; ausgesprochen, vollzogen und geltend gemacht durch das Bewußtwerden und die Wahrung dieser Notwendigkeit mittelst der eigenen Vernunft und des eigenen Gewissens, also der eigenen Persönlichkeit.

»Die Unwahrheit der Heteronomie liegt darin, daß diese Zwecke von einem dem Menschen fremden Wesen, von einer der seinigen gegenüberstehenden Persönlichkeit gesetzt, von ihr ohne sein Zutun zu Gesetzen in Form

von sittlichen Geboten umgeprägt und ihm durch äußere Offenbarung fix und fertig mitgeteilt worden seien. Dadurch erhalten sie erst den Charakter der Heteronomie.« (Ed. von Hartmann, *Ethische Studien*. 1898. p. 112.)

An dem Ausdruck der Heteronomie haftet der Schein, daß mit der Verschiedenheit des Wesens und der Person des Welterschöpfers von der Welt gemeint sei, Gott sei der Welt innerlich fremd und äußerlich von ihr getrennt. Beides ist unrichtig, und zwar sowohl in bezug auf das Wesen wie die Persönlichkeit Gottes. Darum gebrauchen wir den Ausdruck: theonome oder gottgesetzliche Sittlichkeit. Die Theonomie vereinigt die Wahrheitsmomente der Heteronomie und Autonomie. Gott ist über die Welt erhaben, weil er allein die selbstbegründete Vollkommenheit und der alleinige Erklärungsgrund der Welt ist, sowohl nach ihrer Wesensbeschaffenheit wie nach ihrer Tatsächlichkeit. Das erstere ist Gott vermöge der notwendigen Vollkommenheit seines Wesens, das zweite vermöge der freien Selbstbestimmung seines Schöpfungsratschlusses.

Die Weltidee ist mit der Gesamtheit alles Möglichen ein ewig-notwendiges, wenn auch nebensächliches Gedankenwerk der unendlichen Weisheit: darum ist Gott keinem geschaffenen Wesen fremd, sondern der schöpferische Urheber und Begründer alles dessen, was zu seinem idealen Bestand und Interessenkreis gehört. Was die Idee der menschlichen Natur bedeutet und verlangt, was dadurch für unsere Auffassung und Wertschätzung nahegelegt ist: all das ist zuerst Gottes schöpferischer Gedanke und besteht auch als ideale Wahrheit und Möglichkeit nur durch seinen Weisheitsgedanken. Der Urheber der Idee eines künstlerischen Werkes ist demselben gewiß nicht fremd, wohl aber über dasselbe erhaben und von ihm wesensverschieden, weil es nicht der Ausdruck seines eigentlichen Denk- und Willenslebens ist, sondern nur eines nebensächlichen Ausläufers desselben. Die Wesenserhabenheit Gottes über die Gebilde seines Weisheitsgedankens ist demnach nicht eine Art Entfremdung und Trennung, sondern gerade der Ausdruck der innigsten Verbindung, wie der Erfindung mit dem erfinderischen Gedanken, des Geschöpfes mit dem Schöpfer.

Gott ist vermöge seiner Persönlichkeit die in sich selbst einige, selbstmächtige, selbstbewußte Vollkommenheit des unendlichen Geisteslebens. Seiner freien Selbstbestimmung verdankt unter

allen möglichen Welten diese unsere Welt ihre Existenz. Dadurch ist die Verschiedenheit der geschaffenen Dinge und der freien Persönlichkeit des Welterschöpfers in denkbar bestimmtester Weise zum Ausdruck gebracht. Aber nicht im Sinne der Entfremdung oder gar des Gegensatzes! Wie kann der Schöpfer der Welt eine dem Geschöpf fremde, entgegengesetzte, gleichgültige Persönlichkeit sein? Wie kann irgend eine Befürchtung für die wahren Interessen und die eigene Selbständigkeit des Geschöpfes daraus abgeleitet werden? Gott ist ja der Urheber der geschöpflichen Existenz und Selbständigkeit, und zwar aus reiner Liebe und uneigennütziger bedürfnisloser Güte. Gott begründet die Interessen seiner Geschöpfe, aber er beeinträchtigt sie nicht: »Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.« (Act. 17.)

Die Persönlichkeit wird von dem philosophischen Monismus einseitig als punktuelle Abgeschlossenheit, als abgesondertes Fürsichsein verstanden. Unter Hinweis auf die seither unerwiderten Widerlegungen der verschiedenen monistischen Vorurteile in dieser Hinsicht, die ich in »Gott und Geist« gegen Ed. von Hartmann, Wundt, Volkelt, Paulsen ausgeführt habe, sei hier nur noch hervorgehoben: Die Persönlichkeit ist Fürsichsein und Füreinandersein. Sie ist Fürsichsein im Sinne der Innerlichkeit, nicht der Abgeschlossenheit; um innerliche Sammelstätte alles Wirklichen, alles Idealen und Realen, aller Wahrheit und Vollkommenheit zu sein. Sie ist Fürsichsein oder eigene Innerlichkeit, um für alles Wahre und Gute, für alles Tatsächliche und Ursächliche aufgeschlossen, nicht abgeschlossen zu sein. Persönlichkeit bedeutet also ein Wesen und Leben für alle Wahrheit und Vollkommenheit — für die Gesamtheit: sowohl im Sinne der Sachen wie der Personen. Das Naturwesen ist die Vollzugskraft einer Idee, aber nicht aus Einsicht und Würdigung, sondern unwillkürlich und ohne eigenes Zutun.

Die Persönlichkeit ist zwar zunächst auch Naturwesen, wenigstens in der Welt der Geschöpfe, aber nur um die Naturgrundlage des eigentlichen Geisteslebens zu gewinnen. Als geistige Persönlichkeit ist sie die Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit überhaupt, um sie in sich zur gebührenden Geltung, Würdigung und Verwertung zu bringen: also zunächst für sich. Aber dieses Fürsichsein ist der Ausgangspunkt zum Füreinandersein, um für die anderen Sachwalter des Wahren und Guten, der Liebe und des Rechtes zu sein. Wer Wahrheit und Vollkommenheit in sich gebührend

zur Geltung bringt, muß sie überhaupt zur Geltung bringen, und soweit andere Persönlichkeiten bestehen, sich diesen gegenüber als Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit in sachgemäßer Weise betätigen. Das Fürsichsein hat die Bedeutung, um füreinander sein zu können im Dienste der Wahrheit und Vollkommenheit überhaupt.

Sogar die absolute Persönlichkeit, welche das Fürsichsein der Wahrheit und Vollkommenheit selber ist, hat der Offenbarung zufolge die Beziehung des Füreinanderseins im vollkommensten Maße an sich ausgeprägt. Die göttliche Persönlichkeit ist in Gott der Selbststand des Füreinanderseins in der zweifachen Form des sprechenden und gesprochenen Gedankens, der wollenden und gewürdigten Vollkommenheit und Liebe: *relatio subsistens*, als vollkommenes Aufgeschlossensein füreinander, ja als Bestand der Persönlichkeit in diesem Füreinanderleben. Dadurch ist Gott das Ideal der geistigen Persönlichkeit und der reinen Sittlichkeit, die absolute Erhabenheit über alle Selbstsucht, die innere Versöhnung der Selbstliebe und des Altruismus: die höchste, stärkste und innigste, allumfassende und selbstwirkliche Betätigung der Vollkommenheit in dem eigenen Selbst, aber nicht für sich allein, sondern füreinander, für die Gesamtheit der drei göttlichen Personen. Gott ist darum zugleich das Ideal der Persönlichkeit und der Sittlichkeit: denn Sittlichkeit ist die in sich selber betätigte Vollkommenheit und die füreinander und überhaupt betätigte Vollkommenheit. Gott ist die Bürgschaft dafür, daß Persönlichkeit nicht Selbstsucht und Entfremdung bedeutet, sondern Liebe, Gemeinschaft, Füreinandersein — auf Grund des Fürsichseins und mit der ganzen Innigkeit und Kraft des Fürsichseins.

Die Persönlichkeit trennt nicht und entfremdet nicht, sondern sie verbindet in den innigsten Beziehungen der Selbstmitteilung und Selbsthingebung, im Grundgedanken, daß die Wahrheit und Vollkommenheit etwas Allgemeingültiges und Unbedingt- also Allgemein-Wertvolles ist. Das Naturwesen und die Selbstsucht gehören zusammen, weil dieselbe Materie und dasselbe Sein nur einem Einzelwesen einverleibt sein kann. Anders dagegen bei der Wahrheit und Vollkommenheit: sie kann nicht nur, sie soll und will von allen erkannt und anerkannt, verstanden, gewürdigt, erfüllt, betätigt und vollbracht werden. Niemand verliert die Wahrheit, indem er sie mitteilt; er wächst vielmehr dadurch im eigenen Besitz des Wahren und Guten.

Die ontologische Wesenseinheit soll dem Monismus zufolge bewirken, daß die Gesetzgebung der Regierenden für die Regierten im tiefsten Grunde nicht mehr Fremdgesetzgebung, sondern Selbstgesetzgebung ist. Denn die Wesenseinheit bewirke, daß die Zwecke mir (im eigentlichen Wesensgrund) nicht fremd sind, sondern unbewußt meine eigenen Zwecke.

Die ontologische, unbewußte, sachliche Wesenseinheit würde folgerichtig auch die despotischen Gesetzgebungen, welche meine Eigenpersönlichkeit hemmen, unterdrücken, vernichten, als Selbstgesetzgebung erscheinen lassen: trotz aller bewußten Ablehnung und Gegensätzlichkeit. Auch das Todesgesetz,



welches gewiß vielen Streitern für uneigennützige Ideale im tiefsten Grunde als unvereinbar mit der Würde und Aufgabe des Geistes erscheint, wäre unsere Selbstgesetzgebung. Wenn aber, wie uns Hartmann selbst tatsächlich bestätigt, die eigentliche und entscheidende Wesens-Einheit nicht in der unmittelbar gegebenen, sich entfaltenden und naturhaft in Trieb und Schein auswirkenden Wirklichkeit besteht, sondern in dem, was logisch und teleologisch berechtigt ist, also in dem, was Wahrheitsrecht hat, was Vollkommenheit bedeutet und herbeiführt, so haben wir damit eigentlich den scharfen Unterschied zwischen dem überweltlichen Gesetzgeber und Vorbild einerseits und der gemeinen, darum unterscheidungsbedürftigen und erlösungsbedürftigen Wirklichkeit andererseits schon gemacht. Dann ist das eigentlich Wesenhafte und Maßgebende für die geistige Verwandtschaft und die darauf beruhende Autonomie nicht die ontologische Wesenseinheit, sondern erstens die formal geistige, bewußte und überzeugte Aneignung des Wahren und Zwecknotwendigen in das lebendige Denken und Wollen, sowie zweitens das objektive Wahrheitsrecht und der sachliche Wert der richtig gewürdigten Vollkommenheit. (Eth. St. p. 200—202. 207. Ebenso Paulsen.)

Die Wesenseinheit des Monismus ist eigentlich doch nur eine Wesensgemeinschaft des Materials oder der Substanz, welche zur Bildung der Einzelpersönlichkeiten dient.

Ist ein schärferer Wesensunterschied denkbar, als zwischen dem unwahren Schein der Einzelwesen, dessen Realität gleichwohl so groß ist, daß sie bekämpft und überwunden werden soll, und dem gemeinsamen Wesensgrund? zwischen der natürlichen Selbstsucht und der sittlichen Forderung, dieselbe von Grund aus zu verneinen? Es fordert gewiß eine große Vergewaltigung der Vernunft, als unser wahres Erlebnis, Glück und Unglück, Heil und Übel das zu betrachten, was unsere bewußte Innerlichkeit nicht berührt, sondern gerade das, was hinter ihr ist und bleibt. (Vgl. Eth. St. p. 200. 201. 207.)

Die Persönlichkeit ist als Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit, als Anwalt des Idealen und Seinsollenden die lebendige, ebenbürtige, durch innerliche Würdigung der Gründe wie durch die ursächliche Kraft der Tätigkeit die allein hinreichende Form, um das Wahre und Gute in den Seelen innerlich zur Geltung zu bringen. Niemand betrachtet die Persönlichkeit des Lehrers als ein Hindernis für die innere Überzeugung von den sachlichen Gründen einer Lehre oder Verpflichtung, sondern als die geeignetste Kraft, um der sachlichen Wahrheit und Verpflichtung zur lebendigen Geltung in Vernunft und Gewissen zu verhelfen. Gott ist nun nicht etwa irgend eine Persönlichkeit, sondern die Persönlichkeit; er hat zu seinem Wesens- und Lebensinhalt nichts als die Wahrheit und Vollkommenheit; er ist der lebendige Selbstand des Wahren und Guten schlechthin. Er ist

darum keine der Wahrheit und Vollkommenheit fremde oder äußerliche Macht und Tatkraft, sondern die Allmacht des Wahren und Guten selbst. Diese Allmacht betätigt er in der überzeugenden Gewalt der Gründe und der Pflichten. (Joh. 16, 7—15. Müller, Jos., Philosophie, 1898, p. 344—358.)

Ebensowenig wie der objektiven Vernünftigkeit, dem Allgemeingültigen und Seinsollenden, ist Gottes Persönlichkeit dem endlichen Geiste fremd: sondern als Schöpfer im innigsten Sinne nahe, wie die Ursache dem Werk ihres Gedankens und Willens, wie der lebendige und verpflichtende Endzweck dem von ihm in Anspruch genommenen Geiste, wie die Wahrheit der Vernunft und das Vollkommene dem Willen.

Es ist demnach keine Fremdgesetzgebung in dem beanstandeten Sinne, welche das Offenbarungsideal der gottbestimmten theonomen Sittlichkeit mit sich bringt.

Ed. v. Hartmann gesteht zu, daß die Formen der immanenten Heteronomie, welche die vom Gemeinschaftsgeist der Völker überlieferten und sanktionierten Gesetzgebungen darstellen, eigentlich nur in relativem Sinne Fremdgesetzgebung seien (Eth. Studien p. 119). Nun ist die Wahrheit und Vollkommenheit niemals in so ausgesprochener Bestimmtheit das eigentliche Wesen der gesetzgebenden Mächte in den engeren und weiteren Gemeinschaftskörpern: vielmehr machen die vielfach metaphysisch begründeten Vorrechte und Herrschaftsansprüche der Überlegenen (in Familie, Stamm, Volk, Menschheit) ausdrücklich ihren bestimmenden Einfluß geltend. Nicht etwa bloß im Altertum, sondern auch noch nach der Proklamierung der Menschenrechte!

Dazu kommt die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis auch beim besten Willen des Gesetzgebers, was verhindert, daß die Gesetzgebungen als Ausflüsse der gemeinsamen Vernunft und Lebensaufgabe des Geistwesens gelten können. Endlich ist es der Gegensatz der materiellen und irdischzeitlichen Lebensinteressen, der die Menschen, Stände, Völker in Zwietracht bringt. — Wenn nun trotzdem die menschliche Gesetzgebung nicht grundsätzlich heteronom ist, wie kann Hartmann den Vorwurf der grundsätzlichen Fremdgesetzgebung gegen das Offenbarungsgesetz der Sittlichkeit erheben, weil es auf den persönlichen Gott zurückgeführt werde? — Der persönliche Gott ist kein Naturwesen, er ist erhaben über alle Mängel und Bedingtheiten des Urteilens und Wollens, erhaben über alle Bedürfnisse, welche ihn mit anderen Personen in Gegensatz bringen könnten. Gott ist der reine Ausdruck, die lebendige Tatkraft, die ewige Allmacht der Wahrheit und Vollkommenheit: also ist sein Gesetz das Gesetz der lebendigen Wahrheit und Güte.

Was von den menschlichen Autoritäten gesagt wird, gilt in unendlich wahrem Sinne von Gott: »Der Gesetzgeber dieser Heteronomie ist nicht ein außerhalb stehendes Subjekt«, »zwar etwas (über den Einzelnen) Über-

greifendes, aber ihn doch mit Umspannendes«, insofern der Einzelne eine Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit ist und sich aus den Verstrickungen der natürlichen Triebe, Bedürfnisse und Begierden zum richtigen Verständnis seiner Lebensaufgabe und der Wahrheit hinaufarbeitet. (l. c. p. 114. 200—202.) Infolge der göttlichen Vollkommenheit kann die Selbständigkeit des Einzelgeistes im Sinne der Unabhängigkeit von Gott niemals eintreten, aber nur deshalb, weil die Vernunft niemals von der Wahrheit unabhängig werden kann und ebensowenig von den allgemeingültigen Gesetzen des vernünftigen Denkens.

Hartmann weist auf die Unabänderlichkeit der heteronomen Offenbarungsgesetze hin, welche sie zur Last und Fessel für die fortschreitende Menschheit mache. Nur durch Umdeutung könne man sich einem veralteten Offenbarungsgesetze gegenüber helfen. Die Umdeutung habe indes eine Grenze; das helle Licht der geschichtlichen Kenntnis und der kritischen Exegese gestatte auch hier mehr das naive Vergessen unbequem gewordener Offenbarungsgesetze. (p. 116. 117.) Verwandt ist Feuerbachs in der Gegenwart vielfach erneuerter Vorwurf, daß der autoritative Offenbarungsglaube die sittliche Wahrhaftigkeit, das Gewissen für die exakte Wahrheit abstumpfe, indem er zur Apologie um jeden Preis, zu Distinktionen und Umdeutungen, verpichte.

Hartmann übersieht, daß zwischen vermeintlichen und wirklichen Offenbarungsgesetzen zu unterscheiden ist, und daß eines der wichtigsten Unterscheidungskriterien hierfür nach Christi Wort darin besteht, daß die wirklichen Gesetze Gottes niemals veralten. (Lc. 16, 17.)

Jesus selbst hat in seinem Kampfe gegen ein so wichtiges Gesetz, wie das Speisegesetz, das Mittel der Umdeutung nicht angewandt, sondern das Beweismittel der inneren Kriterien. (Mt. 15.) Ebenso Ezechiel 20, 11. 25 und Paulus Rom. 1—8: Gesetz Gottes ist das, was geistig-sittlich belebt.

Unrichtig ist es, daß die göttliche Offenbarung den menschlichen Geist hinsichtlich der wesentlichen Aufgaben der sittlichen Selbstbetätigung entlaste und dadurch entsittliche, weil entmündige, und auf die Stufe des Untergeistigen und Untersittlichen herabdrücke. »Nach dieser Ansicht tut der Mensch gar nichts dazu, um den Inhalt der absoluten Teleologie zu erkennen oder die induktiv mit Hilfe seiner subjektiven Vernunft erkannten objektiven Zwecke zu sittlichen Gesetzen zu stempeln, d. h. ihnen Verbindlichkeit für sein Tun zuzuschreiben. Das alles erspart ihm vielmehr Gott, der seinen Willen offenbart und in einer dem Menschen unverständlichen und ihn gar nichts angehenden Weise festgesetzt hat, daß gerade die und die Handlungsweise die Seligkeit als Folge nach sich ziehen soll, jene aber die Unseligkeit. Daß der Mensch überhaupt Mittel und Wege sieht, um zur Seligkeit zu gelangen und seinen eudämonistischen Trieb als Motiv auf sie richten und beziehen kann, rührt alles nur von dieser willkürlich durch Gott gesetzten Verknüpfung her, die aber durch Gottes Willen zur gesetzmäßigen Verknüpfung geworden ist. Alles ist also auf diesem Standpunkt für den Menschen Fremdgesetzgebung, nicht nur die imperative Form der Gebote, sondern auch

der Inhalt derselben und die gesetzmäßige Verknüpfung ihrer gehorsamen Erfüllung mit der Folge der Seligkeit. Dem Vorwurf der Heteronomie ist also selbst dadurch nicht zu entgehen, daß der Gehorsam gegen Gottes Gebote aus bloßer Ehrfurcht vor der absoluten Autorität mit der Lüsternheit und den Wonnen des transzendenten Himmelreichs vertauscht wird.« (122. 123.)

In dieser Ausführung Hartmanns begegnet uns der alte Einwand gegen den Offenbarungsglauben: Eine göttliche Offenbarung setze den menschlichen Geist zur Passivität herab, sie lähme ihn, indem sie von dem Allerwichtigsten dispensiere, nämlich von dem geistigen Ringen um die Wahrheit und Sittlichkeit. Sie mache jedes Fortschrittsstreben überflüssig, ja verwerflich; denn wenn man die Wahrheit besitze, könne der kraftvolle Vernunftgebrauch nur noch Irrlehren hervorbringen.

Der Einwand übersieht, daß Gott nicht nur die sachliche Wahrheitsfülle ist und gibt, sondern auch die Anregung, Verarbeitung und Verwertung derselben. Der Mangel der Wahrheit ist nicht der einzige, nicht der kräftigste und nicht der erfolgreichste Antrieb zur selbständigen Denk- und Willensbetätigung. Der Fortschritt im Wahrheitsbesitz ist viel mehr Antrieb und Befruchtung, als ein Beweggrund zum geistigen Ruhestand. Es kommt eben vor allem auf die Art und Weise an, wie man sich den Wahrheitsbesitz vorstellt. Auch wenn ein Wahrheitsgebiet, sei es natürlich oder übernatürlich, erreichbar ist, fordert es, um wirklich vollständig und ebenbürtig in Besitz genommen zu werden, eine angestrenzte Selbstbetätigung des Denkens. Ist etwa die Aneignung der Kantischen Philosophie im Sinne Kants mittelst einfacher Besitzergreifung möglich? Wenn sie dann für den eigenen geistigen Besitz erobert ist, wird sie mehr zur eigenen Geistesbetätigung anregen oder dieselbe als unentbehrlich erscheinen lassen?

Wer wollte sich von der Aufnahme erreichter Wissensgebiete in seinen Geistesbesitz oder vom Verkehr mit Geistesmännern abschließen, um nicht durch den Reichtum des empfangenen Wissens im eigenen Fortschrittsstreben gelähmt zu werden? Jeder gewonnene Wahrheitsbesitz gibt Lösungen und Aufgaben; die ersteren für den Blick auf das seither Betrachtete, die letzteren im Hinblick auf die neu eröffneten Gesichtspunkte.

Die Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Bundes ist der große Beweis dafür, daß der Einwand Unrecht hat und daß Hartmanns Vorwurf hinfällig ist. Die Religionsgeschichte Israels und des Christentums zeigt doch nicht Stagnation und Lähmung; sie bietet doch nicht ein Bild der geistigen Passivität, der spannungslosen Entgegennahme und Fortpflanzung fertiggestellter Gesetzgebungen für Denken und Leben! Sie beweist vielmehr, daß die Offenbarung mit dem Gesetz der mitgeteilten Wahrheiten und Güter einen Quellgrund höchstgesteigerter Geistesstätigkeit eröffnet. Dazu kommt, daß es in der Religion wie in der weltlichen Kultur die organisierte Menschheit ist, d. h. die ständisch gegliederte und autoritativ leitende Gesellschaft, welche die Hauptarbeit leistet.



### 3. Der theosoterische Gnadencharakter und Seligkeitscharakter des theistischen Sittlichkeitsideals.

Gott ist die Kraftquelle aller Heiligung; darum vollendet sich die religiöse Sittlichkeit im ewigen Leben seliger Gottesgemeinschaft.

Das Sittlichkeitsideal der Offenbarungsreligion ist überweltlich, weil es theosoterisch ist und von Gott die Erfüllung des Vollkommenheitsideals erwartet, sowohl insofern die Sittlichkeit wie die Seligkeit zur Vollkommenheit gehören. Von Gottes Kraft und Gnade wird die Vollendung zu sittlicher Heiligung der Gesinnung und des Lebens erwartet und verbürgt; von seiner Einkehr in die sittlich geläuterte und geheiligte Seele zur Anschauung und Liebesgemeinschaft wird die Seligkeit des ewigen Lebens erhofft. In beider Hinsicht ist die Offenbarungsreligion theosoterisch. Keine Offenbarung kann als göttlich anerkannt werden, welche nicht Gottes Gnadenhilfe zur vollkommenen Erfüllung des Sittlichkeitsideals und des Seligkeitsideals bringt und geltend macht.

Die theosoterische Heilsordnung der Offenbarung wird von der Religionsphilosophie beanstandet, weil sie heterosoterisch sei. Wahres sittliches Leben, wirklich sittliche Heiligung könne nur von innen kommen, nicht von außen. Indem der Theismus eine heterosoterische Heilsordnung und Gnadenhilfe vertreten müsse, erweise er sich ebenso als untersittlich, wie durch seine heteronome Pseudomoral.

Die Einwirkung eines wesensverschiedenen und eigenpersönlichen Gottes gebe dem Gnadeneinfluß und Gnadenratschluß den Charakter fatalistischer Willkür und Parteilichkeit (Prädestination und Reprobation) sowie magischer Vergewaltigung des menschlichen Willens durch die überlegene Macht der ihm wesensfremden göttlichen Kraftwirkung. Nur der Monismus des Geistes vermöge die Gnade mit der Freiheit zu versöhnen, indem er den gemeinsamen Wesensgrund aller Einzelpersönlichkeiten als den Quellgrund göttlicher Gnadenkraft offenbare. Wenn die Kraft aus der unbewußten Tiefe unseres eigenen Wesens fließe, so sei sie uns nicht wesensfremd und keine magische Vergewaltigung unseres Willens. — Anderseits scheitere der Theismus und die Heilsordnung seiner Offenbarung an dem Fatalismus der Gnadenwahl und erweise sich dem ehrlichen Denken als Monosatanismus. (Hartmann, Religion des Geistes. p. 262. 219 sp. 237 sq. Spicker, Kampf zweier Weltanschauungen. 1898. p. 261—281. Versuch eines neuen Gottesbegriffs. 1902. p. 217—226.)

Der Vorwurf des magischen Fatalismus beruht auf der falschen Voraussetzung, daß die theistische Offenbarungsreligion die Transzendenz und Überweltlichkeit Gottes allein und einseitig lehre, nicht im inneren Zusammenhang mit der Immanenz oder Allgegenwart der schöpferischen Ursächlichkeit und Macht, des bewußten Gedankens und Willens, also des ganzen geistigen Wesens der Gottheit.

Die Überweltlichkeit ist im Theismus gerade dadurch begründet, daß die Welt ganz und gar von Gottes Ursächlichkeit bestimmt und bewirkt ist, also ganz aus dem Gedanken und Willen Gottes stammt, oder aus Nichts von Gott erschaffen ist. Damit ist die absolute Unentbehrlichkeit des Schöpfers für die Welt, für ihren Fortbestand und ihre Wirksamkeit und Fortentwicklung ausgesprochen und die innerste, lebendigste, geistig-machtvollste Gegenwart Gottes in der Schöpfung gelehrt: »In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir.« (Act. 17. Sir. 43, 29: *Τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός.*)

Die Welt gewinnt den Anfang, Fortbestand und die Kraftentwicklung ihres ganzen Daseins nur von dem Schöpfer: weil nur die absolute Vollkommenheit die Kraft des Daseins in sich selber hat. Folglich ist Gott für kein Geschöpf eine fremde Kraft und Ursächlichkeit, sondern die einzig mögliche und denkbare Kraftquelle: wie für den Anfang und Fortbestand des Daseins, so für dessen Entwicklung und Vollendung. Die Gnadenhilfe Gottes entströmt darum demselben Quellgrund, aus dem wir die Existenz, den Daseinsanfang, die Kräfte und Anlagen der Natur empfangen. Sowenig die fortwährende Aufnahme dieser Kraftwirkungen Gottes in unseren Lebensgang den Charakter magischer Vergewaltigung hat, ebensowenig die Gnadenhilfe. Ohnedies steht sie ja ganz im Dienste der übernatürlichen Vervollkommenung, ist also höchst naturgemäß, in keiner Hinsicht naturwidrige Vergewaltigung.

Die Persönlichkeit Gottes soll in besonderer Weise ein Grund dafür sein, daß die Gnade eine magische Vergewaltigung des geschöpflichen Geistes sei. Wenn Gott eine von dem Menschen verschiedene eigene Persönlichkeit sei, so habe seine Einwirkung und Gnade formell den Charakter der Überwältigung durch eine fremde Macht. Der Begnadigte sei von Gott besessen, wie der Sünder vom Satan besessen sei. Der Einbruch einer fremden überlegenen Gewalt sei in beiden Fällen gegeben und zeige, daß die heterosoterische Auffassung der Offenbarungsreligion dem Sittlichkeits- und Freiheitsideal nicht gerecht zu werden vermöge.

Der Einwand ist widerlegt, wenn die Persönlichkeit Gottes

als die Allmacht des Wahren und Guten, als die innere Vollzugskraft alles dessen, was Vollkommenheit und Ideal ist, als die lebendige Innerlichkeit aller Weisheit und Heiligkeit bestimmt und durchgeführt wird.

Die Mittel und Wege, auf welchen Gott von innen erleuchtend und bewegend in die Seele eindringt, sind dieselben, durch welche die Wahrheit und Vollkommenheit ihre überzeugende Kraft entwickelt, und durch welche sie die Wesensgattungen im allgemeinen und einzelnen gestaltet und mit der Kraft des Daseins belebt. Die Wahrheit und Güte wird dadurch, daß sie ihre Wirksamkeit mit Einsicht und planmäßiger Weisheit, mit selbstbestimmter Liebe und planvoller Absicht ausübt, nicht zu einer fremden Macht, welche in das Innerste des Geistes von außen nach dem Recht des Stärkeren einbricht. Wenn die Wahrheit ihrer selbst bewußt und persönliche Weisheit ist, wird sie darum nicht aus Gott zum Dämon; ebensowenig die Güte, welche ihrer selbst bewußt und mächtig, also persönliche Liebe ist. — Unsere Persönlichkeit muß sich erst in die Wahrheit hineinarbeiten; gleichwohl wird die Wahrheit nicht beeinträchtigt, wenn sie von dem menschlichen Denker vertreten und entwickelt wird. Oder werden wir von dem Schriftsteller besessen, dessen Schlußfolgerungen wir als richtig erkennen und infolgedessen auch gegen unsere Neigung anerkennen müssen? Was durch innere Erleuchtung und Beweggründe in uns erfolgt, ist nicht Besessenheit.

Wenn demnach die menschliche Persönlichkeit der geeignetste und wirkungsvollste Sachwalter des Wahren und Guten ist, obgleich wir infolge unserer leiblichen Individualität Naturwesen mit privaten Interessen sind, die oft ein Hindernis für Wahrheit und Gerechtigkeit werden, so ist die Persönlichkeit Gottes die wesenhafte Wahrheit und Heiligkeit.

Was Hartmann in bezug auf den Menschen unter dem Gesichtspunkt der Autonomie sagt, gilt auch unter dem Gesichtspunkt der Autosoterie: »Ich verhalte mich also in meiner sittlichen Autonomie nicht als selbständiges Individuum, sondern als Vollstrecker der göttlichen Mission, welche ich bei meiner Schöpfung empfangen habe.« (Vgl. Eth. Studien p. 112. 200—202. 224). Gott ist mit persönlichem Bewußtsein und Willen die einzig denkbare, lebendige und wirksame Quelle aller Ideale und Gesetze, aller Kräfte und Wirksamkeiten: die Allmacht des Guten.

Den Vorwurf des Fatalismus und des Monosatanismus, den die neueste

Religionsphilosophie gegen den Theismus und die Offenbarungsreligion erhebt, habe ich schon früher zu widerlegen versucht. Hier ist nur ein Hinweis auf dieses wichtige Problem der Theodicee möglich. (Gott und Geist I, 283 sq. 302 sq. II, 670 sq. Didio, Der sittliche Gottesbeweis. 1899. 220—222.)

Das Ideal des ewigen Lebens ist in der Offenbarungsreligion theosoterisch, aber nicht heterosoterisch in dem minderwertigen Sinne des monistischen Angriffs. Gott, d. h. die wesentliche Wahrheit und Güte, ist der eigentliche Lebensinhalt des vernünftigen Geistes, weil die Geistigkeit nichts anderes ist als die Anlage für Wahrheit und Güte als solche. Wenn auch die natürliche Kraft keines Geistes und der natürliche Weltzusammenhang keiner Schöpfung ausreicht, um Gott selber zum unmittelbaren Erkenntnisgegenstand des Geistes zu machen, so tritt hierfür die übernatürliche Gnade und Heilsordnung der Offenbarung ein. Das ist ihr höchster Zweck. Aber das Gut der Selbstmitteilung Gottes selbst ist der geistigen Wesensanlage nicht im mindesten fremd, vielmehr deren höchste Vollendung.

Die Vollendung der geistigen Persönlichkeit wird mit übernatürlicher Vollkommenheit, Innigkeit und Kraft im ewigen Leben dadurch begründet und vollbracht, daß die unendliche Wahrheit und Güte mit ihrer persönlichen Lebendigkeit dem gotteswürdig gewordenen Geiste in der Gottschauung als Lebensinhalt zuteil wird: nicht als ein Gegenstand müßigen Genusses, sondern der innigsten, stärksten, allseitigsten Erweckung und Inanspruchnahme aller geistigen Kräfte.

Wenn eine große und reiche Persönlichkeit in unsere Lebensgemeinschaft eintritt, so ist dies Glück und Genuß: aber eben deshalb, weil mit ihr die Gedankenwelt des Wahren und die Aufgaben der geistigen Vollkommenheit unmittelbarer und wirkungsvoller an uns herantreten und die geistigen Kraftquellen in uns erschließen. Die Jüngerschaft eines Sokrates, eines Plato, eines Aristoteles, eines Buddha, oder gar des einen Meisters, Jesus, war gewiß eine sehr anspruchsvolle Herausforderung der geistigen Fähigkeiten und der inneren Arbeitskraft: wie tief und gewaltig wird erst die Seele in allen ihren Anlagen zum tätigen Denk- und Willensleben erregt und entzündet, wenn Gott selbst ihr als Lebensinhalt unmittelbar nahe tritt, um von ihr denkend und wollend ergriffen und verarbeitet zu werden? »Wer mich findet,« spricht die Weisheit, »findet das Leben und schöpft Heil vom Herrn.« (Prov. 8.) »Wer mich genießt, hungert immerfort (nach mir); wer mich trinkt, dürstet unaufhörlich (nach meiner Gemeinschaft).« (Sir. 24. Sap. 6—9.)

Diese unerschöpfliche, an Innigkeit und Kraft des ganzen Geisteslebens unvergleichbare Tätigkeitslust des Gott-Denkens und



Gott-Liebens, die immerfort nach Gott und dem Leben in ihm hungert und dürstet, erscheint uns zumeist als Genuß und Seligkeit im Sinne des befriedigten Strebens. Allein dieses Streben lebt in der Befriedigung fort; denn es ist das eigentliche wesenhafte Grundstreben des Geistes, das Streben nach dem einen Notwendigen, dem Einzig-Guten, nach der Wahrheit selber, nach dem Lebensinhalt, der allein im höchsten und reinsten Sinn, unbedingt und unter jedem Gesichtspunkt um seiner selbst willen begehrenswert, weil der hinreichende Erklärungsgrund und darum der alle Tätigkeit entzündende Lichtstrahl ist.

Nicht Befreiung von der geistigen Tätigkeit ist das ewige Leben, sondern die Darbietung des wahren, unerschöpflichen, unter jedem Gesichtspunkt erleuchtenden, erweckenden, beseligenden Lebensinhaltes.

Die Vollendeten sind selig, nicht weil sie nichts zu tun brauchen, sondern weil sie von jenen Tätigkeiten frei sind, zu denen nur die Not des Daseins zwingt, welche die Kraft auszehren; sie sind selig, weil sie sich ganz in jene Tätigkeit versenken können, wodurch der Geist das Leben und die Vollzugskraft der Wahrheit und Vollkommenheit ist.

Sich unmittelbar mit dem zu beschäftigen, was des Geistes eigenste Bestimmung und Liebe ist, ist die kraftvolle und darum unversieglige Seligkeit des ewigen Lebens. Es ist die Seligkeit der innerlich erfüllten Tatkraft, die durch die Ewigkeit und den Reichtum ihres Inhaltes über das Nacheinander der gottfernen Zeitlichkeit weit hinausgehoben ist.

Unter dem zweiten Gesichtspunkt geht der Vorwurf der heterosoterischen Seligkeit in den Vorwurf eines untersittlichen Seligkeitsverlangens oder des selbstsüchtigen Eudämonismus über. Die Seligkeitshoffnung müsse heterosoterisch sein, weil sie über die innere Güte des Charakters hinausgehe und die Befriedigung der Begierde, »der Lüsterheit«, durch wesensverschiedene Güter erwarte, als deren höchstes und umfassendstes Gott vorgestellt werde. Die Selbstsucht hafte dem Begehren überhaupt als solchem an, insofern es auf Genuß und Seligkeit gerichtet sei; denn alle Lust sei Befriedigung der eigenen Begierde als subjektives Verlangen.

Da der Gegensatz die eigene Befriedigung steigern, so werde die Verdammnis der einen gewöhnlich als Voraussetzung, wenn nicht gar als Beweggrund zum intensiveren Genuß der eigenen Gnadenwahl und Beseligung empfunden. *Vae victis!* wurde beantwortet mit: *vae victoribus!* Das Christentum sei die Metaphysik des Henkers. (Götzendämmerung p. 100. So Nietzsche mit Berufung auf Tertullian de spect. 29 und Thomas von Aquin. Geneal. der Moral p. 32.) Dadurch trete die Selbstsucht als die innerste Seele im Seligkeitsverlangen und Himmels genuß hervor. — Wenn so die sittliche Heiligkeit als unvereinbar mit der Glückseligkeit darzutun versucht wird, so wird anderseits die psychologische Unmöglichkeit behauptet, einen Glückseligkeitszustand als Genußleben ununterbrochen auf lange Zeit oder gar auf ewige Dauer festhalten zu können. Die selbstsüchtige Begierde zeige sich in ihrer nackten Unersättlichkeit und verlange das Unmögliche. Aus dem ganzen Glückseligkeitsprinzip ergebe sich, daß die Offenbarungsreligion und das Christentum dem Sittlichkeitsideal nicht gerecht zu werden vermöge und dadurch widerlegt sei.

Nachdem besonders Ed. v. Hartmann diese Kriegserklärung gegen das Christentum erlassen, habe ich die Berechtigung seiner Vorwürfe eingehend untersucht. H. hat hierauf nichts erwidert; wohl aber in seiner Antwort auf Stanges Rechtfertigungsversuch einige neue Beweisgründe geltend gemacht. Stange vertritt, wie auch viele katholische Theologen, das Glückseligkeitsprinzip. Da ich dasselbe in der üblichen Fassung nicht zu vertreten vermag, so kämpft meine Polemik gegen die autosoterische Ethik des Monismus ebenso wie in »Gott und Geist« zu Gunsten des Vollkommenheitsideals, welches die Seligkeit als die Frucht der vollentwickelten Geistestätigkeit umfaßt, aber nur im inneren Zusammenhang mit ihr als der tatkräftigen Erfüllung der Aufgabe, eine Vollzugskraft des Wahren und Guten zu sein.

Die Befriedigung der Naturtriebe ist etwas Privates, nichts Allgemeingültiges, weil die naturhafte Wesensbildung nicht mehr ist, als sie ist, und in sich selber eingeschränkt bleibt. Ganz anders die Befriedigung, welche die Lösung eines religiösen oder sittlichen, wissenschaftlichen oder technischen Problems bereitet: sie ist die Freude an einem Sieg der Wahrheit und an einer Errungenschaft für die Gesamtheit.

Wahrheit und Vollkommenheit als Lebensinhalt sind ihrem innersten Wesen zufolge mit aller individuellen Selbstsucht unvereinbar und drängen zur Mitteilung und Gemeinschaft des ganzen Geisteslebens, um sich mit der Gesamtheit aller Geisterkräfte in dem seligen Erfassen und begeisterten Wiedergeben der geschauten Unendlichkeit, Wahrheit und Lebenskraft zu vereinen, durch die anderen zu ergänzen und so gemeinsam den Psalm der Ewigkeit zu dichten und zu singen. (Vgl. Dogmatik III. B. 897 sq.)

»Wenn dereinst die Vollzahl der Auserwählten in die Gottschauung eingegangen, wenn der Leib Christi zum Vollalter des Hauptes herangereift,

wenn die verklarte Natur mit dem gotterfüllten Geiste auf ewig zu lebendigem Friedensbunde vermählt ist, wenn mit der Selbstsucht des Naturlebens auch Tod und Sünde überwunden sind: dann stimmt die ganze Gemeinschaft der vollendeten Geisterwelt mit gottentflammter Begeisterung zu dem gewaltigen Dankespsalm zusammen, in dem jede Tugend, jedes Verdienst, jeder Charakter ein Accord ist; jedes Talent, jede Kunst, jede Wissenschaft ein Wort; jeder Stand, jedes Schicksal, jede Ordnung ein Klang; jedes Volk, jede Zeit, jede Welt ein Ton; und alle zusammen ein begeistertes Loblied zu Ehren des Allerbarmers, der aus der Vergangenheit und Zukunft dem staunenden Geiste entgegenkommt, ein Loblied so gewaltig wie Gottes Welt, so reich wie Zeit und Ewigkeit und so innig wie die gotterfüllte Liebe: ein Psalm, in dem das unendliche Wort mit der Glut und Kraft seines heiligen Geistes ortschallt von Himmel zu Himmel, von Geschlecht zu Geschlecht, von Ewigkeit zu Ewigkeit: Heilig ist Gott der Herr, der Allmächtige, der da war, der da ist und der da kommt: Alleluja! Vater unser, der du bist in dem Himmel!« (p. 927.)

Der Eudämonismus weichlicher Lüsternheit, untätigen Genußlebens, eigensüchtiger Befriedigung privater Begierden, Naturtriebe und Willkür-launen ist es gewiß nicht, zu dem dieses Bild des Himmels im Sinne der christlichen Offenbarung Anlaß gibt. Persönlichkeit und individuelles Naturwesen sind eben wesentlich verschieden. Die geistige Persönlichkeit ist die Vollzugskraft des Wahren und Guten, von der Wahrheit und Vollkommenheit selbst in Pflicht und Dienst genommen und nach vollbrachter Prüfungs- und Entwicklungszeit dadurch belohnt, daß sie in der Gemeinschaft Gottes selber ganz und ungeteilt aus der Wahrheit und Vollkommenheit heraus leben und sich ungestört und ungehemmt denkend und wollend für sie betätigen und ausleben kann.

Das Dilemma zwischen »entwicklungslosem Stillstand und fortschreitendem Werden« (p. 217) ist demnach unvollständig. Die Entwicklung zum Ziele hin mit allen Mühen und Gefahren der Gottesferne, des Zwanges zur Beschäftigung mit solchen Dingen, welche nicht der eigentliche Lebensinhalt des Geistes sind, ist für ewig überwunden; nicht aber das überzeitliche Leben aus der unmittelbar dargebotenen ganzen und lebendig einen Wahrheit, nicht das Leben für die Gesamtheit aller Wahrheitspflichtigen und aller Vollkommenheitskräfte im Reiche Gottes. Die Liebe hat nicht mehr die Aufgabe, den Nächsten vor der Gefährdung der Lebensentwicklung zu schützen oder auf dem Wege zum fernen Ziele zu fördern oder ihm in der Notdurft des naturgebundenen leibeigenen Daseins beizustehen: wohl aber hat sie

ein unendlich weites und seliges Feld der Betätigung in der wechselseitigen Ergänzung und Verstärkung der gottzugewandten Geisteskraft, die in seliger Lust des Gott-Denkens und Gott-Liebens mit allen Kräften der ganzen Geisterwelt fortströmt ins ewige Leben! (Joh. 7.)

Die vollkommene Persönlichkeit bzw. die Gemeinschaft der vollendeten sittlichen Personen kann natürlich nur dann als Endzweck der sittlichen Heilsordnung gelten, wenn das Lebensideal des persönlichen Geistes überhaupt widerspruchlos und möglich, in dem überweltlichen Gott ewig erfüllt und wirklich ist. Der Beweis hierfür wurde von mir in »Gott und Geiste« zu führen versucht. (Vgl. I, 222—363; II, 103—144, 168—188, 268 sq., 420, 488 sq., 574 sq., 630 sq., 708 sq. Kneib, Die Unsterblichkeit. 82—132.)

Ed. v. Hartmann selbst ist nur dadurch verhindert, das Ideal der Vollkommenheit in der absoluten Persönlichkeit anzunehmen, weil er von dem Wesen als dem tätigkeitslosen und beziehungslosen Sein ausgeht und in ihm den ersten und eigentlichen Maßstab der Wirklichkeit erblickt. Dann kann natürlich bei folgestrengem Denken, wie es Ed. v. Hartmann eigen ist, niemals mehr der Widerspruch zwischen der Unendlichkeit des Vermögens oder der Kraft einerseits und der Möglichkeit einer ebenbürtigen Betätigung dieser Kraft anderseits überwunden werden. Der Grundgedanke des Theismus besteht hingegen darin, daß nicht das Wesen und die Wesenseinheit der höchste Gesichtspunkt und der wahre Erklärungsgrund für die Entfaltung der Wirklichkeit und Ursächlichkeit sei, sondern die bewußte, selbstbestimmte, innerliche Tätigkeit. Ohne lebendiges Denken und Wollen gibt es keine Wahrheit und keinen Wert, keine Notwendigkeit und keine Möglichkeit. Alles Sein, insofern es bloßes gegenständliches Sein ist, hat zur Voraussetzung ein lebendiges oder persönliches Denken und Wollen, als dessen Inhalt und Gegenstand es verständlich und wertvoll ist. (Problem des Geistes. 31. 48—62.)

Ed. v. Hartmann wird von seinem monistischen Grundgedanken, dem Kultus der grundlosen Substanz, des urtatsächlichen Seins, als des Absoluten, verhindert, den wesentlichen Unterschied zwischen der geistigen Persönlichkeit und dem Natur-Einzelwesen ausdrücklich und formell zu würdigen. Allein er anerkennt doch (der Sache nach) diesen tiefgehenden Unterschied, indem er als Persönlichkeit nur jenes Einzelwesen anerkennt, welches Träger und Gegenstand der wahren Freundschaft und Liebe ist, d. h. der tiefen, starken, reinen Teilnahme für das innere und äußere Leben des Freundes, auch ohne Zweckgemeinschaft, ja sogar trotz tiefgehender Gegensätze in der Denkweise. (Ethische Studien p. 205—207.) Als Persönlichkeit gilt ihm nur jenes Einzelwesen, das mit Bewußtsein und innerer Würdigung einen einheitlichen Lebenszweck zu erfassen und zu verfolgen



vermag, und zwar einen Lebenszweck von übersinnlichem Wert (p. 224). Dieser übersinnliche Lebenszweck ist die innere Aneignung und Durchführung der Wahrheit und Vollkommenheit in sich selbst und infolgedessen auch soweit nur möglich im Nächsten und in der ganzen Welt.

Die Persönlichkeit ist darum befähigt und berufen, alles Naturhafte, den Schein und Trug des unwillkürlichen Eindrucks wie die Enge und Selbstsucht des Naturwesens zu überwinden. (p. 200—202. Didio, Sittl. Gottesbeweis p. 228. 98—131.)

Das Naturwesen ist nur die Vollzugskraft eines Gedankens, nicht die der Wahrheit überhaupt; es ist ohne Verständnis und innere Würdigung seines Lebensinhaltes: darum ist bei ihm die Selbstsucht der Selbstbehauptung das naturgemäße Wesensgesetz; darum ist die Befriedigung seiner Begierde von keinem allgemeingültigen Wert. Ganz anders die Vollendung der geistigen Persönlichkeit und die daraus quellende Seligkeit: sie ist die Befriedigung, daß Wahrheit und Vollkommenheit zur gebührenden Offenbarung und Würdigung gelangt sind und gelangen.

Die Wahrheit gewinnt Leben nur im persönlichen Geiste; der persönliche Geist lebt aus der Wahrheit und für deren vollkommene Geltung.

Das Interesse der Wahrheit oder die Ehre Gottes ist das innerste Lebensinteresse der geistigen Persönlichkeit: folglich ist ihre Gotterfüllung und Gottvollendung nicht etwas, was ihrem innersten Wesen fremd und äußerlich ist, nicht heterosoterische Gnadengabe im minderwertigen Sinne, sondern theosoterische Verwirklichung des theonomen Ideals: weil Gott alles, ideales Vorbild und Kraft der Wirklichkeit, also alles in allen ist.

*Tò πᾶν ἐστὶν αὐτός* (Sir. 43, 29): nicht als Wesen, sondern als schöpferische Wirk- und Zweck- Ursache. (Rom. 11, 26. I Kor. 15, 28.)

---

## Theologische Probleme und Klarstellungen

inbezug auf spekulative Erörterungen mit P. Christian  
Pesch S. J., P. Janssens O. S. B., Dr. Gloßner  
und Dr. Braun.

1. Der Begriff der Ursache bringt als solcher die Wesensverschiedenheit von der Wirkung nicht mit sich, sondern nur dann, wenn und insoweit die Wirkung nicht notwendig zur Wesensvollkommenheit der Ursache gehört und infolgedessen nicht nur die Wirkung einer rein immanenten Ursächlichkeit oder Denk- und Willensbetätigung ist. Die Kirchenlehrer machten diesen Gedanken gegen die Arianer geltend, welche sagten, jeder Gezeugte oder jede Wirkung sei wesensverschieden.

2. Die Hinzufügung des »Selbst« schließt jede Annahme von Wesensverschiedenheit zwischen dem Tätigkeitsgrund und dem Tätigkeitsinhalt des göttlichen Selbstgedankens und Selbstwillens aus.

3. Wenn man berechtigt ist, mit der Scholastik von den Personen der göttlichen Dreieinigkeit zu lehren: »Die immanenten Akte sind personbildend, Persönlichkeit begründend« (Braun, Der Begriff Person. 1876. p. 100): so ist die Frage berechtigt: Wenn es inbezug auf die Dreiheit kein Widerspruch ist, durch den immanenten Akt begründet zu sein, warum soll dies inbezug auf die Einheit ein Widerspruch sein? Was vielmehr von dem immanenten Akt als relativer Denk- und Willenstat inbezug auf die Dreiheit der Personen gilt, kann von dem immanenten Akt als absoluter Geistestat inbezug auf Gott als den Einen nicht verneint werden.

4. Die Arianer bekämpften die Gleichwesentlichkeit des Logos-Sohnes mit dem Dilemma: Pater aut existentem filium genuit aut non existentem. Das erste wäre zwecklos und hebe sich selbst

auf; das zweite beweise die Wesensungleichheit und Wesensverschiedenheit des Gezeugten vom Erzeuger, der Wirkung von der Ursache. Die Kirchenväter antworteten hierauf: Das Dilemma sei unvollständig; es gäbe drei Fälle:

a) Der Vater erzeugt den Sohn, der unabhängig von dieser Zeugung schon ewig besteht; das sei unnütz und hebe sich selbst auf;

b) der Vater zeuge einen Sohn, der noch nicht existiert, wenn der Vater existiert; das sei Arianismus;

c) der Vater erzeuge den Sohn, der kraft der ewigen Zeugung ewig mit ihm und in ihm existiert (*per generationem ab aeterno cum Patre existentem*). — Dies sei katholische Lehre und wahre sowohl die Wesensgleichheit wie die Wesenseinheit trotz der wahren und wirklichen Zeugung des Sohnes durch den Vater.

Wenn diese Lösung des arianischen Einwandes Anerkennung verdient, wie kann dieselbe Aussage ein Widerspruch sein, wenn sie in demselben Sinne, nur ohne ausdrückliche Erwähnung des (vom Glauben gelehrt) realen Personenunterschiedes in Gott von Gott als nähere Bestimmung seiner Aseität ausgesagt wird?

5. Es ist nicht Idealismus im Gegensatz zum Realismus, wenn die Tätigkeit als die höchste und vollkommenste, kräftigste und reichste Form des Seins erklärt und durchgeführt wird. Der Vorwurf des idealistischen Monismus ist berechtigt, wenn der Versuch gemacht wird, aus dem Tätigkeitsinhalt des geistigen Denkens und Wollens die Wahrheit abzuleiten, also aus dem rein Phänomenalen. Allein die Denk- und Willenstätigkeit ist die lebendige Einheit von Inhalt und Kraft des Geisteslebens, die innere Einheit des Idealen und Realen. Die Tätigkeit umfaßt zwar ihren phänomenalen Inhalt, aber sie erschöpft sich nicht in ihm. Die Denktätigkeit des Schriftstellers ist gerade die Realität ihres Denkinhaltes in der Form des lebendigen Denkens. Die Materie und die ganze Naturwelt ist wohl Gegenstand und Inhalt des Denkens und Wollens, aber selbst nicht befähigt zum Denken und Wollen, und noch weniger Denk- und Willenstätigkeit.

6. Der Gottesbegriff des Aristoteles und Plato, den die Scholastik in seiner Grundbestimmung als *Actus purus* übernahm,

ist von Paulsen richtig wiedergegeben wie folgt: »Gott ist die reine Form ohne Materie, *actus purus*; und die Form seiner Wirklichkeit ist das reine Denken; sein Dasein ist das Denken des absoluten Denkinhaltes (*νόησις νοήσεως*), die Selbstverwirklichung der Idee, die die Wirklichkeit ist, im Selbstbewußtsein. — Das ist ganz der Gedanke Platos: das einheitliche, für sich seiende, sich selber im Denken verwirklichende Ideensystem, ist die absolute Wirklichkeit, Gott die Einheit des Denkens und des Seins.« (Einleitung in die Philosophie. 7. Aufl. 1901. p. 308.) Plotin hat diese Grundbestimmung nur bestimmter ausgeführt; ebenso die Scholastik in der Frage nach dem metaphysischen Konstitutiv im Gottesbegriff.

7. Die Aufgabe der Theodicee ist seitens der Theologie vor allem im Hinblick auf die vom sittlichen und religiösen Gesichtspunkte aus geltend gemachten Bedenken und Vorwürfe des religionsphilosophischen Monismus der Gegenwart in Angriff zu nehmen. Die rein positive Behandlung dieses wichtigen Problems mit Absehung von den inneren Gründen genügt gerade hier nicht, weil es sich um eine von weiten Kreisen tief empfundene Lebensfrage des religiösen Offenbarungsglaubens handelt.

---

Herr P. Christian Pesch S. J. hat sich im Nachtrage zu »Theologische Zeitfragen« (2. Folge 1901, S. 133—138) zu diesen Fragen ausgesprochen.

Zu Satz 1 erklärt P. Pesch:

1. »Die Gottheit hat wirklich ihren ganzen Grund in ihrem eigenen immanenten Akte. Welcher katholische Theologe hat das je geleugnet? Gott ist der einzige und vollgenügende Grund seiner selbst.« — Mit dieser Erklärung bin ich befriedigt. Nichts anderes als dies wollte ich mit der Selbstursächlichkeit Gottes in scharfem Ausdruck hervorheben: aus Notwendigkeit der apologetischen Verteidigung, um der Kantschen Kritik der Gottesbeweise gegenüber das erkenntnistheoretische Recht der Schlußfolgerung auf den überweltlichen Gott zu wahren.

Ursache ist nämlich, was durch eigenen immanenten Akt der Grund von etwas ist. Die Ursache unterscheidet sich vom Grunde dadurch, daß sie sich durch eigene immanente



Tätigkeit als Grund geltend macht. Was den Grund zur realen Geltung bringt, ist ebendeshalb Ursache und nicht bloß Grund.

2. Die Sätze 1—4 sollten dazu dienen, den Sinn des Ausdrucks »Hervorbringung und Selbsthervorbringung« klarzustellen, obgleich ich diesen Ausdruck wegen seiner Mißdeutungsfähigkeit schon längst vermieden habe. Die Mißdeutung liegt darin, daß der Gedanke nahegelegt statt ferngehalten wird (wie bei allen vom Geschöpflichen auf Gott übertragenen Begriffen), als ob alles Hervorbringen ebendeshalb, weil es ein Hervorbringen ist, ein Hervorbringen vom Nicht-Sein zum Sein bedeuten müsse. Dann nämlich ist Selbsthervorbringung ein unvollziehbarer Widerspruch. Nicht aber, wenn es die immanente und darum vollkommenste Form des ewigen Bestehens bedeutet. Nichts kann von selbst entstehen, d. h. sich aus dem Nicht-Sein zum Sein hervorbringen. Wohl aber kann und muß der Urgrund durch den eigenen immanenten Akt, durch dessen Kraft und Bestimmung als ewig bestehend gedacht werden.

Nun beweist die patristische Verteidigung der göttlichen Erzeugung des wesensgleichen Sohnes durch den Vater, daß es in Gott ein Hervorbringen gibt, welches die Wesensgleichheit, d. h. die Aseität des Erzeugten in keiner Weise gefährdet, und zwar deshalb nicht, weil es eben nicht ein Hervorbringen vom Nicht-Sein zum Sein bedeutet, auch nicht vom Nicht-Besitz der Gottheit zu ihrem Wesensbesitz. Denn Gott-Sohn und Gott-Geist sind ebenso wesenhaft Gott wie Gott-Vater. Wenn aber alles Hervorbringen ein Hervorbringen vom Nicht-Sein zum Sein wäre, müßte die Zeugung des Sohnes durch den Vater auch so verstanden werden. Dann ließe sich die Wesensgleichheit und Wesenseinheit des Gezeugten mit dem Vater nicht behaupten. Denn die Aseität ist für die Wesensvollkommenheit Gottes ebenso unentbehrlich, wie sie mit dem Hervorgebrachtwerden vom Nicht-Sein zum Sein unvereinbar ist. Mit Recht sagt daher P. Pesch: »Wenn wir, auf den Glauben gestützt, sagen, daß es in Gott eine Zeugung und Hervorbringung gibt, die mit dem Erzeuger und Hervorbringer gleich ewig ist, so ist das wiederum kein Widerspruch, sondern katholische Wahrheit.«

Wie kommt nun P. Pesch dazu, zu sagen: »Eine solche *prioritas (originis)* ist aber unmöglich im göttlichen Denken und

Wollen mit Bezug auf das eigene Wesen und Dasein; denn wird ein Denken und Wollen ohne Wesen und Sein gedacht, so ist es ein Widerspruch, dasselbe zugleich als tätig und durch seine Tätigkeit sein Wesen und Dasein hervorbringend zu denken«? —

Erstens. Vor allem ist es mir unerfindlich, wie ein Denken und Wollen ohne Wesen und Dasein denkbar sein solle! Man kann wohl ein Wesen und Dasein denken, das nicht Denken und Wollen ist, aber ein Denken und Wollen, das nicht zugleich Wesen und Dasein entweder voraussetzt oder einschließt, ist unvollziehbar. Der Idealismus hat wohl die Idee als Denk-Inhalt ohne Wesen und Dasein gedacht; aber Denken und Wollen bedeutet doch die Denk- und Willens-Tat. Was Tat ist, ist ganz gewiß zugleich Tatsache oder Dasein und Wesen; nicht aber umgekehrt.

Zweitens. Der von P. Pesch behauptete Widerspruch besteht nur dann, wenn das Hervorbringen als ein Hervorbringen vom Nicht-Sein zum Sein gedacht wird. Aber dann wäre es auch ein Widerspruch, daß Gott-Vater den Sohn erzeuge. Allein der Vater erzeugt zwar wahrhaft den Sohn, jedoch nicht vom Nicht-Sein zum Sein, sondern in der realen und numerischen Einheit des göttlichen Wesens und Daseins. Das Zeugen und Hervorbringen ist die innere Form, in welcher Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Geist die eine unendliche Wesens- und Daseins-vollkommenheit besitzen und ewig betätigen.

Drittens. Ein Widerspruch besteht nur dann, wenn dabei das göttliche Denken und Wollen ohne Wesen und Sein gedacht wird. Nun ist gerade die Welterhabenheit Gottes darin ausgedrückt, daß bei ihm die Lebensbetätigung, d. h. Denken und Wollen, nicht wie bei uns als ein Accidens oder actus secundus nachträglich und infolge von äußerer Einwirkung zum Wesen und Dasein hinzukommt; es ist vielmehr wesenhaftes Denken und Wollen oder actus purus; das Wesen und Dasein besteht selber im ewigen Denken und Wollen. Denken und Wollen sind die eigene Form und Kraft des vollkommensten Wesens und Daseins.

Viertens. Wenn der obengenannte, von P. Pesch behauptete Widerspruch mir zur Last gelegt werden könnte, müßte P. Pesch dann nicht auch den Kirchenvätern denselben Widerspruch

aufbürden und den Arianern recht geben, welche sagten: Wenn der Vater den Sohn erzeuge, so müsse man als Erstes den Vater ohne den Sohn denken (wie oben: ein Denken und Wollen ohne Wesen und Sein)? — Wenn demgegenüber die katholischen Kirchenväter mit Recht behaupteten, der Vater sei niemals ohne den Sohn (der Spirator nie ohne den Heil. Geist), auch nicht begrifflich, unbeschadet der vollen Wahrheit des Hervorbringens durch Zeugung und Spiration: so gilt genau dasselbe von dem gemeinsameren Ausdruck: »Hervorbringen«. Ich erkläre nochmals, daß ich diesen Ausdruck stets nur in dem Sinne verstehe und auf Gott anwende: Der Hervorbringende ist der Grund oder Ursprung des Hervorgehenden durch eigene Tätigkeit oder durch den eigenen immanenten Akt.

Fünftens. Die göttlichen Hervorgänge oder Hervorbringungen (die Zeugung des Sohnes und die Spiration des Heil. Geistes) sind nach allgemeiner Lehre durch das göttliche Denken und Wollen betätigt. Dies kann selbstverständlich in erster und eigentlicher Weise nur jenes Denken und Wollen sein, welches die notwendige Wahrheit und Vollkommenheit zum Gegenstand hat, nämlich das eigene Wesen und Dasein Gottes. Auch das ist allgemeine Lehre der Theologen, einschließlich des Herrn P. Pesch. Wie stimmt nun damit überein, was P. Pesch von der *prioritas originis*, von der Ursprünglichkeit des Hervorbringenden gegenüber dem Hervorgehenden, des Erzeugers gegenüber dem Erzeugten in Gott schreibt: »Eine solche *prioritas* ist aber unmöglich im göttlichen Denken und Wollen mit Bezug auf das eigene Wesen und Dasein«? — Worauf bezieht sich denn das göttliche Denken und Wollen, vermöge dessen das ewige Wort und der Geist unendlicher Liebe aus ihrem Ursprung hervorgehen?

Sechstens. Wenn die Kirchenväter und die Scholastiker den Ausdruck der Selbstursächlichkeit vermieden, so erklärt sich dies einfach daraus, daß die Existenz Gottes als eine selbstverständliche Wahrheit galt, über deren logisches Recht noch gar keine Zweifel erhoben wurden. Man stritt nur über die Einheit oder Vielheit, über die Geistigkeit und Wesensbeschaffenheit des Göttlichen. Die Gegensätze, mit denen es die Kirchenlehrer und die Scholastiker zu tun hatten, der Arianismus und die anderen

Irrlehren, der Islam und das Judentum gingen alle von der Selbstverständlichkeit des Daseins Gottes aus. Auch die Philosophie bestritt das Dasein Gottes entweder überhaupt nicht oder wenigstens nicht aus erkenntnis-kritischen Gründen. Dies geschah in grundstürzender Weise erst durch Kants Kritik der Gottesbeweise und ist gerade jetzt ein Hauptgrundsatz der modernen Philosophie. Darum ergab sich die Notwendigkeit, das Verhältnis klarzustellen, welches zwischen dem Kausalgesetz und dem Dasein Gottes obwalte. Hat die moderne Philosophie recht, wenn sie behauptet, der Theismus füge einfach zum Rätsel der Welttatsache ein zweites Rätsel, die Behauptung einer göttlichen Urtatsache hinzu und meine damit eine Erklärung geboten zu haben? Mit dem ursachlosen Gott sei nichts gewonnen; man müsse eben bei der Welttatsache als der ursachlosen Urtatsache stehen bleiben, in der Wesen und Dasein zusammenfalle.

3. Der Ausdruck »Selbst« ist auf Grund der kirchlichen Trinitätslehre in Gott nicht nur zu gebrauchen, um die Identität des Wesens mit dem Wesen, sodann jeder Person mit sich als Person auszudrücken, sondern auch um die reale Identität mit Gott als dem Einen, mit dem Deus unus oder dem einen göttlichen Wesen und Herrn auszudrücken. — Das übersieht P. Pesch.

Außerdem hebe ich hervor: Das eine und einzige göttliche Wesen ist nicht eine allgemeine Wesenheit, welche etwa nicht als subsistente Denk- und Willenstat gelten dürfte; es ist vielmehr selber der Actus absolutus, der eine und einzige subsistente Akt des göttlichen Denkens und Wollens, der zugleich actus ad intra et ad extra ist: unus Dominus, der eine Herr, nicht etwa bloß die eine Wesenheit, wie sie zum Besitz geeignet ist. Es gibt nicht nur eine einzige Allmacht, sondern auch nur einen Allmächtigen, nicht etwa drei Allmächtige oder drei Weltschöpfer. Non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut nec tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Non tres omnipotentes, sed unus omnipotens; non tres Dii, sed unus est Deus, non tres Domini, sed unus est Dominus. So das Symbolum Athanasianum.

Der Grundsatz: actus sunt suppositorum fordert, daß die relativen Akte als die drei Personen, der eine absolute Akt als



der eine Gott und Schöpfer gelte. Das Laterankonzil hat nur die relativen oder notionalen Akte im Auge, wenn es von dem göttlichen Wesen bestimmt: *Illa res non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater qui generat et filius qui gignitur et Spiritus sanctus qui procedit.*

4. Was die Behandlung der Theodicee betrifft, so anerkenne ich gerne, daß Herr P. Pesch in der zweiten Folge der theologischen Zeitfragen in eine psychologische Erörterung des Problems eingetreten ist. Ich hätte zwar sachlich sehr viel dazu zu bemerken: allein für die grundsätzliche Darlegung dessen, was in unserer Zeit die Aufgabe der Apologetik und der Theologie ist, genügt es beizufügen, was Herr Professor Braig in der Besprechung der eschatologischen Ausführungen von P. Pesch sagt: »Es ist fraglich, ob ein Psychologe aus denselben Vordersätzen, die Verfasser (P. Pesch) der Ablehnung jeder Art von Apokatastasis zu Grunde legt, nicht auf eine teilweise Apokatastasis zu folgern geneigt sein möchte. — Man kann übrigens jede Form von Apokatastasis verwerfen und doch den apologetischen Gedanken vertreten: Wenn Bewohner der Hölle sich bekehren wollten, würde dem von seiten Gottes ein positives Hindernis nicht entgegenstehen. Denn die *iustitia vindicativa* in Gott ist nicht gleich einer unversöhnlichen Rachsucht, die nur um sich selbst zu frönen die Verdammten ewig, und zwar (*per impossibile*) wider ihr nachfolgendes besseres Wollen, in der Hölle eingeschlossen hält, nachdem es einmal gelungen, sie dem Verderben zu überantworten. Nicht bloß, daß jemand der Hölle verfällt, sondern daß er ihr für immer verfallen bleibt, ist positiv und exklusiv seine Schuld (*mysterium iniquitatis*).« (Karl Braig, Lit. Rundschau 1902. März. S. 87.)

---

## Religionsphilosophische Grundsätze

gegen Eduard von Hartmann und Arthur Drews' Kritik des christlichen Theismus und Offenbarungsglaubens.

1. Eduard von Hartmann hat (der Sache nach in Übereinstimmung mit den übrigen Vertretern des philosophischen Monismus: vgl. Spicker, Kampf p. 260. 261—281) gegen den christlichen Monotheismus den Vorwurf erhoben, daß er im Grunde Monosatanismus sei. Dieser Ausdruck soll in der schroffsten Schärfe hervorheben, daß der christliche Gottesbegriff nach der Ansicht dieser Philosophen mit dem vernünftigen und sittlichen Bewußtsein in Widerspruch stehe.

Die Schroffheit der Herausforderung bringt die Pflicht mit sich, sich der wissenschaftlichen Auseinandersetzung nicht zu entziehen, sondern die Berechtigung der Anklage von neuem zu prüfen, nachdem von theologischer Seite trotz der verletzenden Bitterkeit des Ed. v. Hartmannschen Vorwurfes Hartmanns Herausforderung angenommen und der wissenschaftliche Beweis versucht worden ist, daß weder der Vorwurf des Monosatanismus berechtigt ist, noch der des Fatalismus, noch die Behauptung, mit dem persönlichen Gottesbegriff lasse sich eine wahre Sittlichkeit nicht begründen, weder für die Zeit noch für die Ewigkeit.

2. Persönlichkeit und Unendlichkeit sind kein Widerspruch, sondern fordern einander, wenn beide in naturfreier Form, d. h. in reiner und wesenhafter Geistigkeit gedacht werden.

3. Die Persönlichkeit des Absoluten und die Seligkeit eines ewig bewußten Daseins sind kein Widerspruch, sondern stehen in innerem Zusammenhang, weil beide die unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßte Form der selbstbestimmten Tätigkeit und Innerlichkeit sind.

Das Absolute ist die von sich selber erkannte, in ihrem Grund und ihrer logischen Notwendigkeit begriffene und gedachte Wahrheit, die von sich selbst gewürdigte, in ihrem inneren Wert und Zweck als notwendig ergründete und gewollte Vollkommenheit.

4. Die Unendlichkeit der Kraft und die Möglichkeit ihrer ebenbürtigen Betätigung stehen nur dann miteinander im Widerspruch, wenn man mit dem Monismus das tätigkeits- und beziehungslose Sein oder die grundlose absolute Substanz als die höchste Kategorie und den letzten Maßstab aller Beurteilung und Wertbestimmung erklärt.

5. Der Monismus des Unbewußten hat recht, wenn er von seinem Begriff des Absoluten aus, den er mit vielen Vertretern des Monismus und des Theismus gemein hat, den Pessimismus als notwendige Folge ableitet und das Dasein als Übel erklärt. Allein die Quelle des Irrtums liegt in der gemeinsamen Voraussetzung, daß die absolute Substanz im Sinne des tätigkeitslosen und beziehungslosen Wesens das Ur-Erste und Ur-Tatsächliche sei.

6. Das Höchste im christlichen Gottesbegriff ist nicht das unpersönliche Wesen des Absoluten oder das gemeinsame Wesen der drei göttlichen Personen im Sinne einer unpersönlichen Gottheit; denn das Symbolum Athanasianum bestimmt die Einheit Gottes in der Dreipersonlichkeit also: *Non tres aeterni, sed unus aeternus, non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Non tres Domini, sed unus Dominus.* Diese Lehrbestimmung stimmt mit dem Gottesbegriff des Alten und Neuen Testamentes vollkommen überein, wie er im Gebet des Herrn ausgesprochen ist: »Vater unser, der du bist in dem Himmel.«

7. Der Vorwurf der Heteronomie, den Ed. v. Hartmann gegen die christliche Offenbarungsreligion erhebt, ist in seinem Sinne ungerechtfertigt: denn Gott ist nicht irgend eine Persönlichkeit, welche zu der Wahrheit und Vollkommenheit des Absoluten nur in zufälliger oder willkürlicher Beziehung stände, sondern Gott ist im Sinne des Theismus und Christentums die geistige Persönlichkeit schlechthin, weil er die Realität alles Idealen, die wesenhafte Wahrheit und Güte, Weisheit und Heiligkeit ist. (Problem des Geistes. 1898. S. 27—52. 61.)

8. Die Persönlichkeit oder die vollkommenste Form des Daseins darf nicht aus dem inneren und notwendigen Zusammenhang mit dem Absoluten im Sinne des vollkommenen Wesens, der sachlichen Wahrheit und Notwendigkeit losgelöst werden.

9. Die Persönlichkeit ist, wie auch Ed. von Hartmann in sachlichen Erörterungen zugesteht, nicht mit dem natürlichen, raumzeitlichen und darum notwendig beschränkten Individuum des Substanzgesetzes identisch, sondern die Vollzugskraft des Wahren und Guten: beschränkt in ihrem Ausgangspunkt, aber unbeschränkt in den leitenden Gesichtspunkten und Beweggründen ihrer Lebensbetätigung.

10. Die Persönlichkeit ist die Erfüllung des Idealen, aber nicht (begriffsnotwendig) dessen Einschränkung; auch dann nicht, wenn sie wie beim Menschen mit beschränkten Kräften das Ideal zu erfüllen strebt.

Persönlichkeit und Geistigkeit stehen in untrennbarem Zusammenhang. (Gott und Geist I, 222—363.)

11. Der Vorwurf der magischen Überwältigung und des gewaltsamen Eindringens in ein wesensfremdes Seelenleben ist ungerecht, wenn er gegen die Gnadenlehre des Christentums als eine heterosoterische und darum untersittliche Form der religiösen Heilsauffassung gerichtet wird.

12. Die Motivierung der Sittlichkeit durch die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit ist als solche kein Herabsinken zur Pseudomoral des naturhaften Eudämonismus, wenn man unter Eudämonismus die Befriedigung einer unersättlichen Begierde versteht, obgleich diese Befriedigung nur den Wert oder Unwert eines privaten Wohlbefindens und subjektiven Lustgefühls und zwar im Sinne engherziger Selbstsucht hat.

13. Die Verknüpfung zwischen Sittlichkeit und Seligkeit, wie sie der Theismus lehrt, ist nicht eine Willkürthat Gottes, weil die Seligkeit nichts anderes als die innere Wertempfindung der in der Sittlichkeit vollendeten und überzeitlich sowie ungehemmt entwickelten Betätigung des Geisteslebens inbezug auf seinen eigentlichen und höchsten Lebensinhalt ist.

14. Die psychologische und metaphysische Begründung des Pessimismus im Absoluten wie in der Welt ist nicht beweiskräftig;



mit deren Widerlegung fallen die gegen Theismus und Christentum gerichteten Einwände des konkreten Monismus. (Gott und Geist I, 277—308; II, 409—441.)

15. Der Begriff des unbewußten Geistes ist an sich und als Erklärungsgrund der Welt unhaltbar.

Der Maßstab für die Beurteilung der Wesenszugehörigkeit ist die bewußte Innerlichkeit und die (unmittelbare oder mittelbare) Beziehung zu derselben. Nach dem Maß dieses Zusammenhangs legen wir sogar der körperlichen Wesenszugehörigkeit entweder Wert bei oder nicht. Das Entscheidende ist auch hierfür nicht das Sein, sondern die Ursächlichkeit und die Beziehung.

Gott und Geist II, 268—302, 493 sq., 558 sq., 442—577, 630 sq., 670 sq.

### Gegen Prof. Dr. Friedrich Paulsen.

1. Es ist ungerechtfertigt und irreführend, den spekulativen oder strengen Theismus bei der Darlegung der inbetracht kommenden Welterklärungsversuche nur unter dem Titel »Anthropomorpher Theismus« neben dem pluralistischen Atomismus und dem pantheistischen Monismus aufzuzählen. Damit wird der Theismus tatsächlich bei der philosophischen Untersuchung Paulsens ausgeschaltet; anderseits wird durch die Einteilung der Schein erregt, als ob der eigentliche Theismus mit dem scheinbaren oder anthropomorphistischen Theismus widerlegt worden sei. Der Theismus unterscheidet sich vom anthropomorphistischen Theismus dadurch, daß er Gott als den einzigen Erklärungsgrund der ganzen Wirklichkeit im Sinne der höchsten und vollkommenen Ursache folgestreng durchführt und dadurch, daß er ihm keine anderen menschlichen Wesensbestimmungen beilegt als jene, welche eine absolute und metaphysische Bedeutung haben, nämlich das voraussetzungslose Denken und Wollen als die Tatkraft der Wahrheit und Vollkommenheit.

Der anthropomorphistische Theismus ist tatsächlich Dualismus. Weil er dualistische Voraussetzungen macht, denkt er sich die Ursächlichkeit Gottes menschenähnlich und bedingt.

Die Gründe, welche Paulsen gegen den anthropomorphistischen Theismus entwickelt (Einleitung, 7. Aufl. 1901. p. 168—200), treffen den Theismus selber nicht.

Der strenge Theismus ist auch wesentlich vom Pantheismus unterschieden und darum nicht unter jenem mitbegriffen, weil er die Wesensverschiedenheit Gottes von der Welt sowie die überweltliche Persönlichkeit Gottes lehrt.

2. Denken und Wollen sind die einzige Tätigkeit, welche als voraussetzungslose Vollkommenheit denkbar ist; sie sind jene Kategorie des Seins, welche die Voraussetzung für alle anderen Kategorien bildet, selber aber keiner anderen als Voraussetzung bedarf. Die bedingte und beschränkte Form des Erkennens und Begehrens, wie es sich beim Menschen findet, betrifft das Denken und Wollen in seinem eigentlichen Wesen nicht. Denken und Wollen sind jene Geistestätigkeiten, wodurch sich der Mensch über die naturhafte Beschränktheit erhebt und das Absolute, unbedingt Gültige und Wertvolle erfaßt. (Vgl. Gott und Geist I, 39—53, 255—277; II, 255—304. Problem des Geistes 60. 48.)

3. Die logische Vernünftigkeit und teleologische Beziehung im Sinne der objektiven Wahrheit und Zweck-Notwendigkeit ist ein unvollziehbarer Gedanke, wenn von dem lebendigen Denken und Wollen als der persönlichen Vollzugskraft alles Idealen und Realen abgesehen wird.

4. Der Monismus im Sinne Paulsens ermöglicht kein religiöses Verhältnis des Menschen zu Gott. (Gott u. Geist I, 35—53, 304—340.)

5. Der theistische Schöpfungsbegriff besagt keine von außen an die Wirkung herantretende Ursächlichkeit, außer im Sinne der Wesensverschiedenheit. Die Erschaffung begründet vielmehr die Immanenz der Abhängigkeit, Hinordnung und Verpflichtung des Geschöpfes für Gott. Die Immanenz der wesensverschiedenen Welt in Gott als ihrem Schöpfer ist inniger, als sie bei der monistischen Wesenseinheit zwischen Gott und Welt sein kann: denn die innigste Einheit ist diejenige einer durch Tätigkeit begründeten Beziehung.

6. Der Vorwurf mechanistischer Zersplitterung und unphilosophischer Auffassung der Wirklichkeit sowie ihrer ursächlichen Begründung durch die schöpferische Allmachttat Gottes trifft wohl einige Darstellungsweisen und Beweisführungen offenbarungsgläubiger Theologen und Philosophen, insbesondere bei der Darlegung der Kontingenz und der Entwicklung des kosmologischen Gottesbeweises, nicht aber den Schöpfungsbegriff des Offenbarungsglaubens selber.

**Gegen Prof. Dr. Gideon Spicker.**

1. Der theistische Schöpfungsbegriff aus Nichts wird von dem Einwand Spickers nicht betroffen, daß er an Widersprüchen leide: denn die Welt aus Nichts erschaffen bedeutet, daß Gott die Welt in ihrem ganzen idealen und realen Bestand durch sein Denken und Wollen hervorgebracht habe.

2. Der theistische Schöpfungsbegriff behauptet keinen Widerspruch, indem er die Materie als ein Geschöpf des reinen Geistes erklärt: denn die Materie ist kein reiner Gegensatz zum Geiste, sondern bedeutet dasjenige, was zwar Gegenstand der Erkenntnis und Willensbetätigung ist, aber selber nicht imstande ist, sich denkend und wollend zu betätigen. Materie ist das Sein, welches sich zunächst als Inhalt und Gegenstand in der Innerlichkeit des Denkens und Wollens vorfindet, sei es als Vorstellungsgebilde oder als vorgefundener Wahrnehmungsgegenstand, aber selber der eigenen Innerlichkeit entbehrt.

Es ist darum nicht notwendig, die Materie in das Wesen Gottes aufzunehmen. Der Weltgrund erklärt die Materie vollkommener durch seine bewußte Tätigkeit bzw. Denk- und Willensbestimmung als durch eine naturhafte Wesensbestimmung.

Der Theismus leidet demnach nicht an einem ungelösten Gegensatz von Geist und Materie.

3. Der Theismus ist durch den Schöpfungsbegriff nicht in seinem Fundament erschüttert, auch nicht durch die Freiheit des Schöpfungsratschlusses im Zusammenhalt mit der Unveränderlichkeit und Güte: denn die höchste Grundbestimmung des Absoluten ist die selbstbestimmte Tätigkeit. Dadurch ist jeder Übergang von einem Zustand zum anderen in Gott ausgeschlossen, — trotz der vollen Freiheit des Schöpfungsratschlusses im Vergleich zur absoluten Notwendigkeit seines eigenen Wesens, sowie ungeachtet der Einwände gegen die Theodicee.

4. Aus demselben Grunde ist der weitere Vorwurf Spickers unberechtigt, die göttliche Dreieinigkeit sei ein Widerspruch, weil Gott-Sohn und Gott-Geist der Aseität und damit der göttlichen Grundbestimmung entbehrten. Gott-Vater ist ebenso *relatio subsistens* wie Wort und Geist.

5. Die Transzendenz Gottes wird vom Theismus nicht mit Ausschluß der Immanenz behauptet. Der Satz Spickers war und

ist ungerechtfertigt: »In dem Gott des Theismus ist weder Leben noch Bewegung, weder Tätigkeit (noch Veränderung): außer dem Raume und außer der Zeit verharret er sich selbst gleich in ewiger Ruhe.« (Vgl. Kampf p. 282.)

Vom Gottesbegriff des Theismus gelte: »Ein Prinzip, das weder an sich noch in seiner Beziehung zum Endlichen sich erfassen läßt, ist philosophisch schlechterdings unbrauchbar.« (p. 283.)

Die Entgöttlichung der Natur ist demnach nicht auf den Theismus und die christliche Offenbarung zurückzuführen.

Die Allgegenwart des Schöpfers in seiner Schöpfung ist vielmehr eine vollkommenere Immanenz als diejenige des Monismus und begründet das innigste und lebendigste Verhältnis des Menschen zu Gott in geistiger, sittlicher und religiöser Hinsicht.

Die Wesensverschiedenheit Gottes von der Welt bedeutet daher keine Einschränkung Gottes und seiner Unendlichkeit, wie Spicker behauptet.

#### Gegen Prof. Dr. Ernst Haeckel.

1. Der materialistische Monismus ist eine unterwissenschaftliche, unkritische Weltanschauung; denn die ersterkannte Erfahrungstatsache ist das innerliche Seelenleben; nur als Inhalt und Gegenstand unserer innerlichen Vorstellungstätigkeit findet sich das Körperliche zunächst in unserer Erfahrung vor. (Problem 6—35.)

2. Die Materie ist zum Weltgrund durchaus ungeeignet; denn sie ist selbst in jeder Hinsicht erklärungsbedürftig, aber in keiner Weise geeignet, die Erfahrungswelt und insbesondere die Tatsache des Lebens sowie der innerlichen Vorgänge des Bewußtseins verständlich zu machen.

3. Die natürliche Entwicklung im naturwissenschaftlichen Sinne, soweit sie empirisch zu begründen ist, macht die Schöpfungstatsache in keiner Weise entbehrlich, sondern fordert dieselbe als einzig hinreichenden Erklärungsgrund für ihre eigene kunstvolle Anlage. (Vgl. Gott und Geist II, 184—441. Phil. Mayer, Der teleologische Gottesbeweis. 1900. S. 96—116. 223—275.)



## Sach- und Namen-Übersicht.

---

- A**berglaube 36. 50. 92. 130. 363  
 Abstraktion 274  
 Adickes 109  
 Aditi 27  
 Ägyptische Religion 10. 28. 67—68.  
 259. 279. 360. 364  
 Äquivalenzgesetz 320—323. 330  
 Afrikanische Religion 54. 59. 65—66.  
 67. 68  
 Agni 56. 83. 97. 98  
 Agnostizismus 2. 236  
 Ahias 355  
 Ahnendienst 56. 58. 72—74. 127  
 Ahura Mazda 27  
 Akt als personbegründend 106. 420.  
 456  
 Aktion und Aktivismus XXI—XXII  
 Albert d. Gr. 294. 253  
 Alexander v. Hales 301. 302  
 Allwissenheit 377. 378. 379  
 Amos 400. 406  
 Analogielosigkeit Gottes 418. 419. 467  
 Anthropomorphismus 96 sq. 466. 467  
 Antichrist 401  
 Antinomien u. Wechseldurchdringung  
 9. 15. 16  
 Apokalypse 401  
 Apollonius von Tyana 338  
 Apolloreligion 383. 384  
 Apologetik V. XXV. 226. 239. 246  
 282. 283. 288. 295. 327. 344. 357.  
 402. 403. 429. 430. 458  
 Apostel 227. 279. 282. 393. 394  
 Arbeit 418. 419—421  
 Arianismus 222. 305. 456. 457  
 Arischer Religionscharakter 34. 38. 56  
 Aristoteles VIII. XIII. XX. XXVII.  
 95. 382. 420. 457. 458  
 Ascese 14. 15. 72. 133. 138. 150. 151.  
 183. 184. 238. 249. 255  
 Aseität 21. 23. 108. 140. 219. 220.  
 306. 417—421. 456 sq. 464. 465.  
 469  
 Assoziation 342  
 Assyrische Religion 27  
 Atman 26. 27. 34. 56. 64  
 Auferstehung 278. 279  
 Augustinus 29. 36. 42. 51. 127. 294.  
 298. 299. 301. 344. 355—357. 420.  
 421  
 Autonomie 109. 110. 115. 116. 118.  
 119. 243. 250. 256. 439—446  
 Autorität 13. 14. 110. 167. 186. 190.  
 233. 235. 277. 398. 401. 402. 422.  
 446  
 Autosoterie 110. 115. 118 sq. 447—  
 455. 466  
**B**aader, Fr. 297  
 Baal 150. 313. 385  
 Bajus 203  
 Balbus 95  
 Bautain XI  
 Becker 398. 400. 402  
 Bedürfnis und Pflicht 169. 415  
 Begierde 37. 50. 131—154. 451 sq.  
 Bekenntnisglaube 14. 279  
 Bellarmin 204

- Beobachtung 334—351  
 Beweise XI. XVIII. XX. XXIII 270.  
 272—274. 291 —  
 Bewußtsein 221. 386. 387. 412. 467  
 Bild Gottes (Christus) 279  
 Blondel, M. XVIII. XXII—XXIV. 239.  
 251. 431  
 Blut 88. 90. 149  
 Böcklin 106  
 Böhme 297  
 Bolingbroke 36  
 Bonnet 297  
 Bougaud 196  
 Brahmanismus 10. 26. 27. 29. 30. 152.  
 245. 246. 248. 249. 255. 259. 278.  
 403  
 Brauch und Gedanke 14. 89. 134. 139.  
 140. 188. 198  
 Braun 106. 107. 420. 456—458  
 Broglie, De XII. XIX  
 Brunetière XVIII  
 Buddhismus 29. 111. 133. 138. 152.  
 227. 244. 248. 249. 255. 259. 276.  
 279. 369. 401. 402  
 Busse 477  
 Byzantinisches Christentum 427.  
  
**C**alvinismus 18  
 Caspari 57. 136  
 Celsus 381. 382. 389. 407  
 Ceremonienkult 134  
 Chaldäische Religion 29. 259. 384  
 Chamberlain 168  
 Chantepie de la Saussaye 96  
 Chaos und Urgewalt 81. 83. 130.  
 304. 384  
 Charisma 220. 303  
 Cherburg 399  
 Chinesische Religion 28. 30. 58. 74.  
 248. 402. 433  
 Christentum 136. 164 sq. 199. 200.  
 216. 230. 231. 249. 260. 267. 369  
 Christologie 278. 279  
 Christus (vgl. Jesus) 270. 278. 292.  
 346  
 Cicero 36. 95. 111. 112. 133. 136. 338  
 Clarke 297  
 Commer 431  
 Comte 170  
 Confutse 30. 248. 259. 369. 394. 402.  
  
**D**ämonen 80. 81. 89. 129. 130. 147.  
 148. 297. 302. 341. 354—356. 363.  
 373 sq. 381. 401. 407  
 Dahl 93  
 Darwinismus und Deszendenztheorie  
 58. 77. 93. 141. 378. 388. 415. 470  
 Dasein Gottes (vgl. Gottesbeweise)  
 214. 375. 417 sq.  
 David 354  
 De Brosses 46  
 Deismus 314. 315  
 Denken und Wissenschaft IX—XXIV.  
 189. 253. 272—274  
 Descartes 421  
 Deutsche Religion 28  
 Didio 437. 449. 454. 455  
 Dionysius = Pseudo-Areopagita 340.  
 344. 414  
 Dionysos-Religion 384. 385. 386  
 Divination 95. 130. 380  
 Dogma X. XI. XVII. 96. 166. 425.  
 427. 428  
 Dolfus 329.  
 Donatisten 356. 357  
 Dreieinigkeit Gottes 10. 14. 15. 34.  
 147. 164. 211. 216. 276. 278. 279.  
 420. 425. 427. 429. 430. 431. 441.  
 442. 456. 457. 465. 469  
 Drews 93. 94. 464  
 Dualismus 252. 300. 304. 314. 315.  
 378. 379. 442. 467—469  
 Dunkmann 163  
 Duns Scotus VIII. 11. 159. 195. 304.  
  
**E**gidy 171  
 Ehrfurcht 113. 130  
 Eigennutz als Erklärungsgrund 108 sq.  
 111. 131. 132. 133. 135. 435. 450.  
 451  
 Eigenschaften Gottes 120. 222

- Eindruck als psychische Ursache 18.  
 19. 99. 139. 217. 273. 282. 283.  
 294. 342. 346. 367. 368. 432. 434.  
 435  
 Einfachheit 222  
 Einheit Gottes 5. 9. 81. 82. 86. 120  
 Einseitigkeit des Endlichen 395. 396.  
 397  
 Ekstase 386. 387  
 Elisäus 392  
 Elohist 89. 400  
 Engel 297. 302. 354—356. 374. 407  
 (Dämonen)  
 Entartung der Religion 38—40. 44;  
 des Denkens 48—55  
 Entropie 330  
 Entwicklungslehre (s. Deszendenz und  
 Darwinismus) XIV. 319. 324. 333.  
 336. 388. 470  
 Entwicklung und Geistesvollendung  
 453  
 Entwicklung der Religion 38. 44. 86  
 —91. 276  
 Epikureer 133  
 Erbsünde XVIII. 167  
 Erfahrung, innere und äußere 267.  
 326—334. 351. 422—425  
 Erkennen und Erleben 270—280. 379  
 Erkennen und Wollen 275. 276. 280  
 Erkenntnisanlage 18. 19. 38. 192. 223.  
 253. 324. 422. 423  
 Erkenntnisaufgabe 18—26. 91. 98. 99.  
 103—106. 181. 254—262. 268. 272  
 —275. 282. 294. 325. 326 sq. 331.  
 342. 345. 346. 349. 365—367. 379.  
 384. 410 sq. 423 sq. 426. 435  
 Erkenntnis in Gott 375—379  
 Erkenntniskritik XIV. 2. 38. 43. 49. 56.  
 62—65. 69. 98. 244. 263. 264. 309.  
 470  
 Erlösungsreligion 132. 133. 137. 156.  
 276. 278  
 Erscheinungscharakter oder Phänome-  
 nalismus 24. 94. 412. 413. 470  
 Eschatologie 372. 401. 450  
 Ethische Bewegung XIX. 171  
 Eucharistie 362  
 Eucken XXII. XXIII. 234. 235. 364.  
 399  
 Eudämonismus 11. 29. 37. 40. 109 sq.  
 135. 143. 198. 199. 248. 328. 379 sq.  
 435. 450. 466  
 Euhemerismus 36. 56. 74. 127  
 Euler 297  
 Evangelium 270. 278. 279. 368. 373.  
 374. 437  
 Existenzurteil 163. 165. 167. 183. 184.  
 332  
 Ezechiel 445.  
 Fanatismus 345. 346. 391. 392  
 Fatalismus 11. 361. 378. 379. 382. 393.  
 390. 402. 407. 408. 448. 449. 464  
 Feldner 205  
 Fetischismus 36. 46—55. 73 sq.  
 Feuer 97. 98. 223. 227. 250  
 Feuerbach 37. 131. 296  
 Fideismus XXI. 190. 236  
 Fides implicita 277  
 Firmung 293  
 Fischer, Kuno 169  
 Folgeverhältnis 221. 323. 324. 325.  
 326. 329  
 Formel 298. 329  
 Forschung, freie VI—XII. XVII. 270.  
 330  
 Fortschritt 329—332. 342. 429. 444 sq.  
 Fouillée XVIII. XXIII  
 Frage 222  
 Freiheit 8. 13. 269. 305. 424. 433 sq.  
 Freiheit der Welt schöpfung 306. 310.  
 315. 316. 469  
 Fremdwörter 23. 97  
 Frohschammer 297. 335. 365  
 Fürbitte der Heiligen 121  
 Furcht als Erklärungsgrund 36. 108  
 —131  
 Galilei IX. 342  
 Garcilasso 107  
 Gebet 121. 131. 133. 170. 427

- Gedanke 166. 170. 188. 192. 219. 259.  
 274. 276. 288. 310. 333. 334. 456 sq.  
 Gedankenmitteilung 219—222. 273.  
 274. 275. 311. 312. 321. 322  
 Gefühl 171. 176—178  
 Gefühl als Ursprung der Religion  
 154—166  
 Gefühlsglaube vgl. Glaube  
 Gefühlstheorie, philosophische 156—  
 159  
 Gefühlstheorie, theologische 156. 159.  
 163  
 Gegenständlichkeit 274  
 Geheimnis XVIII. XIX. 168. 195. 196.  
 289. 293. 325. 409—430  
 Geheimnis und Wissenschaft 413. 414  
 Geist und Geistigkeit XVII. XX. 15.  
 18—21. 78. 99—103. 119. 126. 137.  
 154. 205. 206. 212. 220. 223. 228.  
 244. 253. 260. 272. 277. 308. 309.  
 342. 365—367. 376. 394—397. 435.  
 442. 449—455. 466.  
 Geist Gottes, Hl. 14. 27. 98. 117. 124.  
 125. 147. 234. 256. 271—274. 425.  
 427. 469  
 Geistige Erfahrungswelt als Tatsache  
 318. 329. 331. 470.  
 Geisterglaube und Geisterwelt 81. 89.  
 129. 130. 147. 148. 341. 354—356.  
 373 sq. 381. 401. 407  
 Geltung, absolute 126. 128. 137. 239.  
 320—322. 327 sq. 450. 467. 468  
 Gemeinschaft und ihre geistige Be-  
 deutung XXIII. 232—238. 240. 243.  
 290. 312. 359. 432 sq. 444. 446.  
 450—455  
 Germanische Religion 28  
 Geschichte u. Apologetik XVI—XVIII  
 Gesetz und Gesetzmäßigkeit XIV.  
 XVI. 11. 15. 53. 81. 118 sq. 130.  
 294. 301. 305. 317. 319. 324. 329.  
 358. 373  
 Gesichtspunkt 331. 342. 446  
 Gewohnheit VII. 323. 324. 335—338.  
 426  
 Geyser 222  
 Glaube, Gefühls- und Bekenntnisglaube  
 VI. XX—XXII. 11. 14. 156. 163—  
 166. 190. 261. 270 sq. 276. 279.  
 290. 298. 414  
 Gloßner 456—458  
 Gnade 11. 121. 156. 159. 220. 247.  
 270. 447—455. 466  
 Gnosis 15  
 Gottesbegriff 4—17. 21—35. 71—73.  
 76. 103. 108. 114. 115. 118—123.  
 140. 145. 179. 219—222. 276. 278.  
 279. 301. 303. 304. 370. 371. 414  
 —421. 431. 456—463  
 Gottesbeweise XI. 18. 25. 91. 95. 101.  
 112. 115. 154. 166. 178. 179. 186.  
 187. 303. 305. 315. 329. 415. 416.  
 417  
 Gottesnamen 26—30  
 Gottessohn und Stellvertreter 68. 111.  
 129  
 Gottverähnlichung 9. 14. 116. 117.  
 124. 430. 439—446  
 Gottvereinigung 9. 14. 222. 228. 430.  
 447—455  
 Göttliche oder theozentrische Tugend  
 XIX. 13. 126. 209. 211. 217. 239.  
 240. 430—439  
 Gottschauung 203. 208. 312. 449—455  
 Götter- und Geisterglaube 73. 80. 81.  
 129. 147. 363  
 Gregor von Nyssa 23. 420  
 Gregor von Valencia 204  
 Griechische Religion 65. 123. 249.  
 259. 278. 298  
 Güte 25 sp. 118—121. 124. 137—139.  
 144. 152—154. 241. 292  
 Gutberlet 228. 246. 289. 291. 356. 398.  
 437  
 Güttler XXX sq.  
 Haeckel, Ernst V. VI. VII XII. 25.  
 307. 318. 330. 345. 346. 470  
 Haller 297  
 Hamann 156. 346  
 Harnack, Adolf VII. VIII. XII. 160. 249.  
 276. 277. 278. 279. 338. 428



- Hart 135  
 Hartmann, Ed. v. 136. 385. 402. 419.  
 420. 421. 439. 441—455. 464—467  
 Hegel 92. 378  
 Heiligkeit (als Kriterium) 115. 119.  
 266. 280. 391—397. 430—455  
 Heiligendienst XX. 56. 73. 259  
 Heilgötter 338  
 Heinrich 399  
 Hellwald 57. 93. 136  
 Heraklit 57. 97. 385  
 Herder 156. 157  
 Hermes 51. 295  
 Hertling, Fr. v. VIII. IX. X. XVII.  
 XXVI sq.  
 Heterogonie 374  
 Heteronomie 108—112. 118 sq. 243.  
 247. 248. 439—446. 465  
 Hettinger 400  
 Hewitt 7  
 Hexenprozeß XVII  
 Hierarchie 267. 422. 425. 428 sq.  
 Hilty XIX  
 Himmel 27. 32. 96. 97  
 Hiskia 368  
 Historisch-politische Blätter X  
 Hobbes 36  
 Höhler XVII  
 Hoensbroech XVIII  
 Hoffnung 126. 147. 162. 246  
 Hofmeier (nicht Hofmeister) 347  
 Houtteville 297  
 Hume 108. 334—351. 356  
 Hypostasierungsdrang 92—94. 103.  
 106 sq.  
**J**acobi 156. 157. 158  
 Jahwist 89  
 Jansenius 203  
 Jansenismus 335. 340. 348. 356  
 Janssens 22. 419. 431. 456—458  
 Janus 29  
 Ich, bewußtes 64. 66—68. 76  
 Idealisierungsdrang 92. 103. 105  
 Idealismus 378. 465  
 Ideal und Real 280. 282. 304. 315.  
 358. 359. 383  
 Ideal und Wirklichkeit in der Religion  
 20 sq. 30 sq. 33 sq. 41—44. 95.  
 96. 121—126  
 Idee des Wunders 370—373  
 Ideenwelt 376—379  
 Ideologischer Gottesbeweis 101—103.  
 304 sq. 315. 376—379. 412  
 Jeremias 391. 400. 401. 406  
 Jeroboam I. 355. 365  
 Jesaia 374. 391  
 Jesus XX. (Lehrweise) 97. 218  
 (Verurteilung) 250. 251. 278.  
 279. 282. 292  
 (Wundertheorie) 322. 356. 361.  
 362. 365. 368. 369. 370.  
 392. 400. 402. 445  
 Immanenz, geistige 116. 117. 303.  
 304. 307. 310—315. 467—470  
 Indifferentismus 258. 276  
 Individualität XXI. 106  
 Innerlichkeit 221. 223. 318. 328. 329.  
 330. 374—376.  
 — des Gegensatzes — Wesen des  
 Geistigen 137. 139. 194. 412  
 Inspiration 220. 224. 225. 248. 373  
 Intellektualismus XIII. XV. XVIII.  
 XXI. XXIV. 195. 278. 279. 388.  
 389—455. 457. 467. 469  
 Johannes der Täufer 361. 391. 400  
 Jonas 292. 391. 393. 401  
 Josias 368  
 Irreligiöse Weltanschauung 104. 105  
 Irrtum 229—238  
 Islam XVI. 231  
 Israel — Gottesstreiter 16. 118. 250  
 Israelitische Religion XVI. 65  
 Israel und Juda 354. 364  
 Judentum XVI. 231. 248. 280  
 Juppiter 29. 129  
**K**aiserverehrung 129. 401  
 Kant XXII. XXVII. 119. 135. 169.  
 191. 196. 294. 295. 327. 399. 446.  
 462

- Katholizismus 9. 15. 43. 111. 118—121.  
 137. 168—196. 270. 278. 279. 280.  
 364. 380. 422. 428  
 Kausalgesetz XIII. XXIII. 8. 21—25.  
 49. 91. 107. 108. 164. 221. 306. 324.  
 327. 328. 329. 378  
 Kausalzusammenhang 298  
 Kepler 342  
 Kirche 266. 267. 278. 331  
 Kirchliches Christentum VII. VIII. X.  
 6. 199. 422. 425. 428  
 Kleantes 95  
 Kneib 437. 454  
 Koch, Hugo 340  
 Kommunion 138. 148. 293  
 Königtum in Israel 354  
 Kontingenz 415. 416. 468  
 Konvertiten 278  
 Kopernikus IX. X. XIV. 331. 342  
 Koran 259. 402  
 Körperwelt 213. 411  
 Kosmologie XIV. XV  
 Kosmologischer Gottesbeweis 468  
 Kraft 9. 15. 16. 152. 189  
 Kranich 205  
 Krankheitsdämonen 46. 94  
 Kriterien 262—293. 340. 341  
 Kriterien, innere 350. 363. 369. 402.  
 409—455. 445  
 Kuhn 295  
 Kultur u. Religion 15. 16. 17. 41. 180.  
 165. 436—438  
 Kultus 14. 243  
 -Gebräuche 89. 134. 143. 170. 197.  
 198  
 -Gesetz Mosis 89. 347. 361. 365.  
 380. 391. 444 sq.  
 Kunst 170. 197  
 Kunstursächlichkeit 220.  
 Laas 170  
 Lalande 96  
 Laotse XVIII. 28. 259  
 Lazarus 365  
 Lebensantrieb 224. 225. 226. 227. 231.  
 232. 250. 256. 265. 379. 409. 426  
 Lebenstat XIX. XXI. XXII. XXIII. 9.  
 14—17. 20. 27. 137 sq. 162. 169.  
 170. 189. 196. 228. 229. 238. 239.  
 242. 254—259. 271. 290. 298. 337.  
 342. 426  
 Lebenszweck und Lebensinhalt. 16.  
 228 sq. 239 sq. 254—259. 445—449  
 Legende 92—96. 398  
 Lehrbegriff 404  
 Leibnitz 297  
 Leidenschaft 394—397  
 Lenz XXXII  
 Lessing 108. 157. 258. 264. 363. 399  
 Leumann XXXI sq.  
 Licht 27. 87. 97. 208. 222  
 Liebe XIX. XXIII. 9. 15. 102. 145.  
 146. 209. 309. 453. 454  
 Limburg 205  
 Lippert 36. 46  
 Lipsius 158. 356  
 Littré 345  
 Logoslehre 249. 298. 319. 363. 364.  
 376. 384. 390  
 Loisy XXIX  
 Lotze 363  
 Lourdes 337. 339. 345. 348  
 Lubbock 47  
 Lucretius 37. 42. 103  
 Lust 153.  
 Macht und Geltung des Idealen im  
 Geiste 126. 128. 137. 239. 320—322.  
 327. 450 sq. 467  
 Magie 298. 356. 362. 380  
 Magnetismus 297. 356  
 Manna 47  
 Mantik 95. 130. 133. 297. 380—387  
 Marduk 389  
 Materialismus 99. 105. 187. 279. 304.  
 318—326. 333. 468—470; vgl. na-  
 turalistische Weltanschauung  
 Materie 85. 98. 99. 213. 280. 304—315.  
 320. 372. 469. 470  
 Mausbach 283. 437  
 Mayer 470  
 Mazdeismus 10. 27. 98. 151. 249. 259

- Mechanismus XV. 161. 167. 168. 256.  
 307. 317. 326. 409. 412. 413. 435.  
 467. 468  
 Melanesische Religion 47  
 Menschenverehrung oder Kultus des  
 Geistigen oder Persönlichen 129  
 Merkur 133 (Logos)  
 Mesmerismus siehe Magnetismus  
 Methoden der Apologetik XII—XXIV  
 Mill, J. Stuart 170. 171. 296. 337. 364  
 Mittler und Vermittlung 268. 270  
 Möglichkeit der Offenbarung 219—227  
 Möglichkeit der Weissagung 376—379  
 Möglichkeit des Wunders 303—326  
 Mohammed 227. 259. 340. 369. 393.  
 401. 402  
 Moira 123. 150. 319  
 Moloch 98. 150. 385  
 Mommsen XXV. XXX  
 Mondverehrung 66  
 Mongolische Religion 57  
 Monismus XIV. XV. XXII. 38. 68. 90  
 105. 119. 123. 187. 218. 244—246.  
 248. 255. 297. 298. 299. 300. 306—  
 310. 311. 312. 316—375. 378. 383.  
 385. 388. 401. 402. 415 sq. 420.  
 458. 464—470  
 Morison 96  
 Müller, E. 294. 313  
 Müller, M. 24. 25. 26. 27. 31. 33. 107.  
 159. 171. 296. 422—424  
 Münsterberg 37  
 Muttergottheit 76. 79. 84. 89. 98. 131.  
 149. 304  
 Mysterienkult 136. 152. 243. 259. 277.  
 381. 427  
 Mystik 15. 95. 238. 249. 297. 300. 356  
 Mythologie 6. 40. 45. 46. 79. 86. 88.  
 92. 96. 102. 107.  
 Nächstenliebe 15. 170. 171. 198. 199.  
 257. 308. 311. 312. 322. 359. 393.  
 434—438. 453  
 Naturalismus 5. 23. 45 sq. 57. 73. 74.  
 76. 79. 99. 318. 469. 470  
 Natürliche Religion 12. 137. 201—209.  
 422 sq.  
 Natürliches und Übernatürliches 285.  
 300. 307. 422. 423. 469  
 Naturordnung 303—315. 311. 316.  
 317. 318. 327—334. 359. 371  
 Naturursächlichkeit 220. 283. 288. 301.  
 307. 318—323. 351. 352. 385—387  
 Naturwesen 273. Privater Charakter  
 der Naturwesen 450. 452. 454. 466  
 Naturwissenschaftliche Weltanschau-  
 ung als unterkritisch 69. 71. 79.  
 99—101. 104. 105. 328. 329. 331.  
 470  
 Naturwissenschaft und Religion 184  
 Neuplatonismus 238. 305. 319  
 Nietzsche 43. 93. 136. 258. 304. 305.  
 308. 309. 323. 324. 326. 452  
 Noetischer Gottesbeweis 91. 328. 329  
 Nominalismus 11  
 Nomologischer Gottesbeweis 321;  
 siehe Gesetzmäßigkeit  
 Notnagel 141  
 Notwendigkeit der Offenbarung 227 sq.  
 Notwendigkeiten 219. 272. 304. 305.  
 306. 319. 320. 385.  
 Objektiv und Subjektiv 270—280. 296.  
 328. 329. 331. 336. 340. 342. 347.  
 412. 413. 457. 468  
 Ödipus 385  
 Offenbarung 13. 191. 192. 193. 201.  
 202. 203. 349. 383; deren Origina-  
 lität 388. 399—422 sq.; deren Wert  
 429. 444. 445  
 Offenbarungsanspruch XVIII. 248. 249  
 —259. 260  
 Offenbarungsgeschichte XVI. 361. 364.  
 365. 368. 369. 373 sq. 386. 382. 393.  
 394. 400. 401. 407. 408. 444—446  
 Ollé-Laprune XXII. 236  
 Opfer 55. 56. 66. 89. 111. 138. 148  
 —151; zur Versöhnung 127. 133.  
 149. 279  
 Orakelwesen 380—382. 383—387  
 Organisch XV. 333. 388. 409

- Orientalische Kirche 427  
 Origenes 297. 381. 382. 386. 389. 407  
 Orte, heilige 149  
 Osiris 67.
- Paläontologie** 409  
**Pantheismus** (vgl. Monismus) 107.  
 430—455. 464—470  
**Paraklet** als Gottesbegriff 124. 125.  
 147. 216. 234. 245  
**Partikularismus** 135. 145. 146. 361.  
 434.  
**Paulsen** VII. X. 136. 218. 441. 458.  
 467—468  
**Paulus** 278. 282. 362. 369—374. 389  
 —392. 393. 445  
**Pernter** XXX  
**Persische Religion** 27. 98. 148. 249.  
 279. 340  
**Persönliche Würde** 66. 68. 122. 125.  
 151. 152. 234. 245. 246. 430 sq.  
**Persönlichkeit** XIX. 4. 6. 9. 11. 26—28.  
 51—53. 66. 84. 103. 106—108. 168.  
 224—227. 245. 246. 254. 273. 276.  
 386. 404. 405. 420. 440—444. 448.  
 453. 464—468  
**Persönlichkeit Gottes** 106. 120. 123.  
 125. 130. 132. 214. 215. 224. 225.  
 456. 457. 464—467. 468  
**Persönlichkeit und Ideal** 404. 405. 436.  
 448. 466.  
**Persönlichkeit und Innigkeit der Reli-**  
**gion** 42. 211. 213—216. 467—470  
**Persönlichkeit und Sittlichkeit** 142.  
 151. 152. 225. 395. 397. 404. 405.  
 430—437  
**Peruanische Religion** 107  
**Pesch** 22. 418—421. 458—463  
**Peschel** 48.  
**Pfleiderer, O.** 3. 109. 428  
**Pflicht** 9. 81—86. 112—121. 169. 239.  
 240. 313. 320  
**Phänomenalismus** 24. 384. 412. 413.  
 457; vgl. Problem des Geistes  
 p. 6 sq.
- Phantasie** als Erklärungsgrund der Re-  
 ligion 92—103. 384  
**Pharisäer** 279. 292. 341. 361. 365. 368  
**Philosophie und Religion** X—XII. 184.  
 187. 235—239. 246. 248. 260—262.  
 278. 279. 298. 308. 318. 414. 425  
**Phönizische Kosmogonie** 98  
**Physische Religion** 79  
**Pietät** 433  
**Platon** 136. 219. 238. 260. 261. 420.  
 450. 457  
**Plotin** 338. 420. 458  
**Polydämonismus** 81  
**Polytheismus** 81. 123  
**Positivismus** 11. 346  
**Postulat** 169. 183. 196. 197  
**Prädestination** 7. 11. 447  
**Präformationstheorie** 297  
**Pragapati** 26  
**Priesterreligion** 33  
**Primat** 425  
**Prometheus** 123  
**Propheten** 390—397. 400  
**Protagoras** 219  
**Protestantismus** VI. VII. XVI. XX.  
 156. 158. 159. 160. 167. 178. 203.  
 213. 230. 248. 270. 276. 277  
**Psychologische Religion** 33 sq.  
**Psychologische Wundertheorie** 295.  
 296  
**Pyrrhonismus** 329  
**Pythagoreer** 152.
- Ra** 87  
**Rasse** 34. 38. 57. 149  
**Rationalismus** 256—259. 268—270.  
 295. 405  
**Raum** 71. 317. 321  
**Realismus** 331  
**Rechtfertigung** 270. 275  
**Régnon** XIII. XXVI  
**Reich Gottes** 244. 266. 292. 393. 394  
**Reinheitsgesetz** 89  
**Religion als Erkenntnis- und Lebens-**  
**tat** VII. XIX. XXIV. 91. 105. 234.  
 244. 270



- Religion und Sittlichkeit VII. XIX.  
   81—86. 109. 144. 184. 185. 240.  
   359. 402  
 Religionswissenschaft, vergleichende  
   XIV. XVII  
 Religiös. Gottesbeweis XVIII—XXIV.  
   153. 178  
 Rénan 258. 345  
 Rigveda XVIII. 88  
 Ritschl XVI. 109. 160  
 Rohde 136  
 Romanes 261  
 Römische Religion 29. 249. 259  
 Rousseau, J. J. 108. 258. 399. 405. 406.  
  
**S**abatier, Aug. 109. 161. 162. 163.  
   169. 298  
 Sabbatgebot 365  
 Sadduzäer 340. 341. 353. 365. 368  
 Sakrament XVIII. 14. 243. 270. 292.  
   360  
 Salomon 365  
 Samsara 322  
 Sanktion 223. 245—250  
 Satanismus 88. 136. 137. 146. 147.  
   354. 447. 448. 449. 464  
 Schamanismus 58. 81. 137  
 Schanz, Paul XIII. 302. 398. 431  
 Schätzler 204  
 Schelling 297  
 Schicksalsmacht 109. 123. 132; siehe  
   Fatalismus  
 Schleiermacher 3. 108. 158. 296. 297  
 Schmid, Aloys XIII. 204. 355. 399  
 Schneider, W. 54. 59. 437  
 Scholastik VIII. XIII. XX—XXIV. 299.  
   302. 344. 406. 407. 457. 458.  
 Scholz, Anton 344  
 Schönheit 106  
 Schopenhauer 92  
 Schöpfung, ewige oder zeitliche 324  
 Schöpfungsbegriff 7. 8. 123. 278. 295.  
   304. 305. 310. 315. 316. 375. 388.  
   418. 440. 456—470  
 Schöpfungsbegriff und Sittlichkeit 123.  
   219. 407. 408  
 Schöpfungstage 388  
 Schöpfungstat, deren Freiheit 468. 469  
 Schultze 34. 46. 48. 73. 93  
 Schweizer, J. B. v. 37  
 Scientia media 378  
 Scotus Erigena 299  
 Seelenbegriff und Seelenglaube 45.  
   55—75. 127  
 Seelenwanderung 65  
 Selbständigkeit des geistigen Lebens  
   225—227. 256—259. 268. 272. 445.  
   446  
 Selbständigkeit Gottes 25. 103. 467  
 Selbstbestimmtheit 140. 146. 150. 208.  
   219. 272. 295. 305. 306. 319. 322.  
   435  
 Selbsthilfe 93. 122. 155. 162. 169. 243  
 Selbstsucht 82. 122. 131. 142. 308.  
   392. 435. 442. 454  
 Selbstwirklichkeit 21—25. 108. 140.  
   219. 220. 306. 417—421. 456—469  
 Selbstzweck 122. 123. 131. 199. 234.  
   245. 256. 269. 322. 359. 430—437  
 Seligkeit 143—146. 446—455. 466;  
   vgl. Eudämonismus  
 Seligkeit Gottes 456  
 Semitische Religionen. 34. 38. 57. 148.  
   149  
 Serapis 335  
 Sestili 205  
 Shiwa 98. 150. 313. 385  
 Sinnbildlich 89. 94. 97. 98. 139. 158.  
   224. 298. 343. 344  
 Sinneserkenntnis 328. 339  
 Sinnliche Lebensstufe 99. 142. 224  
 Sittlicher Gottesbeweis 112. 115.  
 Sittlichkeitsideal XIV. 37. 39. 109—121.  
   251—264. 402. 417. 480—455  
 Sittlichkeit und Offenbarung 239—254.  
   359. 382—383. 402. 417  
 Sittlichkeit und Religion VII. XIX. 14.  
   15. 81—86. 109. 144. 184. 185. 240.  
   322. 402  
 Skotismus 11. 159. 195. 204  
 Smith, Rob. 149  
 Sokrates 261

- Sollen 112—113. 116. 118. 320. 323  
 Soma 83  
 Sophistik 135. 219  
 Soto 204  
 Spencer 3. 36. 46. 49. 58. 126. 128  
 Sphinx 385. 412—421  
 Spicker 7. 8. 136. 159. 255. 379. 403.  
 447. 464. 469. 470  
 Spinoza 295. 296. 300. 316. 317. 318.  
 324. 419. 420  
 Spiritismus 95. 356. 362. 386  
 Spiritualismus 5. 58  
 Sprache 220. 221. 273—275. 422—  
 424  
 Stein XXI. 171  
 Steinbeck 163  
 Stephan 361  
 Sterne 37  
 Stirner 100  
 Stoa 132. 152. 238  
 Stock 171  
 Stoische Religionsphilosophie 57  
 Stölzle X  
 Strauß 96. 108. 296. 300. 356. 399  
 Suarez 205  
 Subjektivismus 134. 141. 154. 163.  
 194. 236. 264. 274. 275. 296. 328.  
 329—331. 336. 337. 399. 457; Eu-  
 dämonismus 451. 466  
 Substanzbildung und Substanzgesetz  
 99. 131. 142. 144. 306—310. 312.  
 316—323. 329. 466  
 Substanzialität 420. 421. 442. 443.  
 453. 454. 465—467  
 Sünde 305  
 Symbolismus und Stellvertretung 48.  
 51. 62. 66. 111. 112.  
**T**acitus 335. 338. 340  
 Tätigkeitscharakter als Kriterium 263.  
 272. 328. 412  
 Tätigkeitsideal 23. 26. 143—146. 220.  
 272. 307. 308. 311. 321. 322. 449  
 —455. 456—470  
 Tätigkeit und Tätigkeitsinhalt 457.  
 468. 469  
 Tätigkeit und Substanzialität 456—458.  
 465. 468  
 Tatsächlichkeit und Ursächlichkeit 412.  
 413—419. 468. 469  
 Teichmüller 37  
 Teleologie und teleologischer Gottes-  
 beweis 161. 167. 168. 295. 317.  
 321. 333. 338. 371. 372. 384. 470  
 Tendenzwissenschaft V—XII. XXV  
 Termination und Ursächlichkeit 378  
 Tessen-Wesierski 324  
 Themis 83  
 Theozentrisch XIX  
 Theozentrische Sittlichkeit 9. 16. 17.  
 217. 268. 383. 384. 430 sq.  
 Theodicee 6—9. 83. 84. 96. 150. 156  
 —159. 162. 371. 372. 402—447.  
 458. 463—467. 469  
 Theologie als Wissenschaft VIII—XII.  
 XXV sq.  
 Theonome Sittlichkeit 11 sq. 430 sq.  
 439—446. 465. 466  
 Theophanien 364  
 Theosophie 240. 297  
 Theosoterische Sittlichkeit 101 sq.  
 446—455. 465. 466  
 Thomas Aquinas 7. 8. 49. 106. 159.  
 195. 203. 230. 294. 299. 301. 324.  
 356  
 Tiamat 77. 80. 84. 89. 98. 385  
 Ziele 56. 59. 171  
 Toleranz und Intoleranz 346  
 Tolstoi XIX. 171  
 Tradition 47. 59. 79. 80. 427  
 Tragik 150. 151. 256  
 Transzendenz und Immanenz 303. 304.  
 305. 306. 308. 314. 317. 351 sq.  
 359 sq. 418 sq. 439. 440. 447 sq.  
 455. 456. 467. 468. 469. 470  
 Traum und Wachen 58. 63. 95. 383.  
 384. 385. 387  
 Trier 337  
 Twisten 297  
 Tylor 46. 49. 56. 60  
 Tyndall 108

- Übernatürlich** 449  
**Übernatürliche Ordnung** XVIII. 12.  
 13. 191. 192. 227 sq. 299. 300. 313.  
 314. 322  
**Überweltlichkeit Gottes** 4. 5. 6. 7. 23.  
 24. 105. 299. 305. 306. 310—315.  
 325. 414—421. 430—438. 456—470  
**Überzeugung** X. XI. XVIII. XIX. 169.  
 181. 229. 260—262. 271. 277. 292.  
 398. 399. 425  
**Unendlichkeit** 9. sq. 24. 456. 457  
**Universalismus** 147. 434; vgl. Liebe,  
 Gemeinschaft  
**Unsterblichkeit** 8. 29. 65—67. 113—  
 115. 127. 131. 165. 171. 194. 217.  
 241. 242. 252. 278. 279. 362. 466  
**Unveränderlichkeit und Freiheit** 469  
**Urreligion** 49. 56. 70. 74. 75. 77. 88.  
 298  
**Ursache** XXI. 21—27. 43. 53. 69—71.  
 77. 106. 108. 124. 293. 295. 298. 305.  
 310. 324. 358. 370. 378. 412 sq.  
**Ursachenbedürfnis** 21—29. 43. 45. 48.  
 50. 75. 169. 324  
**Ursächlichkeit als Kriterium** 263. 264.  
 265. 272. 413  
**Ursächlichkeit und Persönlichkeit** 106.  
 108. 124. 464—466  
**Ursprung der Religion** 17—44. 77  
 —91  
**Utilitarismus** 135. 143. 241. 434. 435.  
 458.  
**Varro** 29. 42  
**Vasquez** 205  
**Vatergottheit** 27. 76. 79. 84. 87. 131  
**Vaticanum** 227. 228. 267  
**Vedanta** 26  
**Verantwortlichkeit** 113. 402  
**Vergeltung** 109. 114. 115. 250  
**Vernunft, Vernunftbetätigung u. Wahr-  
 heit** XIII. XV. XXIII—XXIV. 268.  
 269. 347. 402—404. 422. 423  
**Versuchung Christi** 356. 392. 393  
**Vespasian** 335  
**Virchow** 329  
**Vischnu** 280. 312. 385  
**Volkelt** 159. 218. 261. 262. 441  
**Volkszählung** 354  
**Vollendungszweck und Vollkommen-  
 heit** 4 sq. 10. 25. 29 sq. 103. 104.  
 119. 137—139. 220. 222. 244—246.  
 252. 294. 307. 309. 314. 322. 449  
 —455. 466  
**Voltaire** 327  
**Voluntarismus** XV. XXI—XXIV. 11.  
 276. 280. 385  
**Voraussetzungen der katholischen  
 Wissenschaft** X—XIV. XVII. XXV  
**Voraussetzungslosigkeit Gottes** 325.  
 418. 456—470  
**Voraussetzungslosigkeit oder Vor-  
 urteilslosigkeit** XXV—XXXIV  
**Vorsehungswunder** 296  
**Vorstellungserkenntnis und Vorstel-  
 lungsgesetze** 62—65. 76. 92—103.  
 176. 273. 274. 342. 409. 412. 413.  
 423  
**Vorurteile der Wissenschaft** V—VII.  
 XXXI sq. 324. 325. 413 sq.  
**Wahrheit** VII—XXIV. 91. 99. 104  
 —106. 116. 164. 170. 183. 197. 219.  
 223. 261. 262. 271. 276. 328. 329.  
 331. 345. 346. 380. 410 sq.  
**Wahrheit als Weltgrund** 388. 413  
**Wahrheitsbesitz** 228—230. 236. 256  
**Wahrheitsmitteilung** XXII. XXIII. 220.  
 221  
**Wahrheitssinn** VII—XII. 364. 366.  
 367. 428. 444  
**Wahrsagung** 380—387  
**Wallfahrtstempel** 338. 381  
**Wangemann** 54  
**Wasser als Sinnbild** 97. 98  
**Wechseldurchdringung der göttlichen  
 Eigenschaften** 120. 304. 313. 317  
**Weisheit als göttliche Hypostase** 278.  
 363. 364. 450  
**Weisheit als Kriterium** 265. 266. 280.  
 282. 353 sq. 380. 409—430  
**Weiß** XIX

- Weissagung XVI. XVIII. 265. 266.  
 280. 282. 283. 356. 373. 376—379.  
 388 sq.  
 Weltgericht 282  
 Weltplan 317. 319. 358—360. 368.  
 371. 372. 373 sq. 388. 408  
 Weltüberwindung 16. 17. 161—166.  
 218. 430 sp. 436—438  
 Werkzeug 295. 306. 310. 311. 352  
 Wert der Offenbarung 213—218. 239.  
 240. 243  
 Werturteil 163. 165. 167. 182  
 Wiedemann 400  
 Wiedergeburt 276. 277  
 Wille als entscheidend 233. 235. 271  
 Willensanlage 18. 19. 99. 105. 139—  
 141. 144. 222  
 Willensideal 119. 121. 170. 276. 282.  
 372. 435  
 Willensmetaphysik XV. XXI—XXIV.  
 11. 276. 280. 384  
 Willenszucht 14. 117. 242  
 Willkürmacht 6. 11. 52. 58. 82. 84.  
 114—122  
 Wort, göttliches 14. 27. 223. 224.  
 276. 278. 279  
 Wort und Werk 219—222. 224  
 Wunder XVI. XVIII. XXXII. 92. 131.  
 220. 250. 251. 265. 266. 280. 282.  
 283. 288. 290. 291. 293—373. 381.  
 398  
 Wundt 177. 419. 441  
 Wunsch als Erklärungsgrund der Re-  
 ligion 37. 50. 131—154.  
 Zarathustra XVIII. 227. 340. 369. 375  
 Zauber 46 sq. 298. 380  
 Zeit 27. 32. 71. 80. 310. 324. 373—  
 379  
 Zeller 338  
 Zeugnisbeweis 334—351  
 Zeugnis des Heiligen Geistes 270—280.  
 350  
 Zeugnis in Gott 23. 456. 457. 458  
 —463  
 Zeus 123. 133  
 Zufall 372. 384. 385. 388  
 Zukunft und Zukunftsweissagung 374.  
 375. 390. 391. 405—408  
 Zula 54. 127  
 Zwang 317. 319—322  
 Zweckmäßigkeit der Offenbarung 213  
 —218; der Weissagung 376; des  
 Wunders 358—370  
 Zweckursächlichkeit 7. 29 sq. 31. 124.  
 125. 147. 210. 214. 216. 244. 257.  
 293. 306—310. 313. 322. 372. 373  
 —379. 384  
 Zweifel X. 236.









239Q

Seh 76

v. l



